فمنه يتصور معني المظهر الالهي والصورة التي حذي الانسان الكامل عليها ولقد احسن
في كشف الغطا لاخوان الصفا عن مراتب مشاهدة التوحيد لاخلا التجريد فقال
المعلول صورة العله والعله باطنه لانه ممكن فليس له الا قبول الوجود فالظاهر في مظهر
بماهية المعلول كمالات العله علي قدر قابليته وان ظن المحجوب انها للمعلول فكان ماهية
المعلول هي المراة المصقوله فليس للمراة الاحكاية صورة المحاذي اذ في ذاتها خاليه عن
جميع الصور فاجعل جميع الممكنات مرايا ومراي فيها من الكمالات المحسوسه والمعقوله
صور صفات الحق فيها بل اجعل جميعها مراة واحدة لتصير من اهل المشاهده ثم ارق
الي ان مدركها غير خارج عنك ومحيط بما ادركها من حيث ما ادركها وهي احاطة علميته
والعالم غير منفك عن ذات العالم فذاتك محيط بجميع معلوماتك فهي في ذاتك فنفسك هي
المراة المذكوره فهذه اعلي مما سبق لانك ثمه كنت تشاهد الموجود الحقيقي في غيرك وههنا
تشاهده في ذاتك ثم ارق الي ان ذاتك ممكن وكل ممكن من حيث هو هو غير موجود
فارفعها من البين وانسب الاشيا من حيث هي تجليات الي الحضرة الاحديه قايمه فهي
جامعة لجميع الصفات الحق يشاهدها فيه ثم ارق الي انك مع هذه المشاهدات لم تخرج عن كونك
مدركا وقد بان استحالة محليتك فلا مدرك بالحقيقة الا الحق تعالي تأنيسه من وجه
قولهم البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا من جهة واحدة اي لما كان قابلا له فان الفاعليه
شان الظاهر والقابليه شان المظهر وذلك اولا لما يلزم من تاثير الشي في نفسه وهو
محال لما مر ولما فيه من الدور وفي نقضه بالمعالج نفسه تغض ظاهر اما لانه من جهتين
اولان المعالج متعدد لا موثر والتاثير لطبيعة الادويه مثلا واما فرض في البسيط لان
المركب كجسم النار مثلا يفعل التسخين بصورته ويقبل الحرارة بمادته ولان الصوره شريكه
علة الهيولي علي اصلهم فيتوقف عليها الهيولي في القيام والصوره عليها في التعين وثانيا
لان المراد بالفاعل التام الموجب فلو كان قابلا لما اوجبه لما اوجبه لان نسبة القبول من
حيث الامكان الخاص او الامكان المطلق الذي يتناوله فيلزمه اللاضروره ويمتنع اتصاف
النسبة الشخصيه من جهة واحدة بالضروره واللاضروره والا صدق عليها النقيضان
توضيحه انه لو جاز في واجب الوجود ان يتصف بالامكان من جهة
قابلية الوجود وهو سبحانه واجب الوجود من كل وجه ولا يتحقق ذلك الا بان كان
الوجود عينه ولما اقتضي اصلهم هذا ان تكون صفات الحق تعالي عندهم ايضا عينه
الامتياز النسبي ومتحدة مع ذاته في الوجود كان موافقا لطور التحقيق فصح ان يعتبر في

هذا مرتبة قرب النوافل وحاصل السير المحبي

وهذا قرب الفرايض وحاصل السير المحبوبي

وهذا باالنسبة الي نفس الوجود والظهور دون الدليل التاني ايضا اعم

قابليته خ

عينات نسب اسمائه مظهر المحض ذاته فهذا اعني كون صفاته عين ذاته وجود ا وغيره نسبة
نوع اصلهم هذا وإذ لو كانت موجوده لساوقته لو قدمت ولزم تعطيله وقيام الحوادث
بذاته لو حدثت على ان الموجد بالوجود مقدم فالتعطيل لازم ولا تثبت بانها لا عينيه
ولا غيره لعدم انفكاكها لانه يمنع تعدد القدما المتفاصله لا مطلقا ولا تعدد الواجبات
المتلازمه

الفصل السادس

في انه لا يعلم شي بغيره من
الوجه المغاير المباين لان العلم المسبب اثر العلم المتسبب ولازم له فلا يباينه من حيث
هو لازم فهذا في الوجود العلمي كما مر في الوجود العيني ومن ثمراته ان لا يعرف الواحد من حيث
هو واحد بالكثير وبالعكس اما في ذوق الكشف فلان الكشف ظهور المستور في قلب العالم من
وجوهه السالفه فلا يعلم الا بنفسه بعد دفع الحجاب بينه وبين العالم كانه عين معلوما
اشتغالنا بغيرها لذا قيل طول العهد منسي واما في طور النظر فلان النظر اما حد حقيقي
او رسمي وهو تفصيل مجمل المحدود مع انه عينه في الحقيقه وتحقيقه ما اشار اليه الشيخ
رضي الله عنه في تفسير الفاتحه ان المعرفة لحديه متعلقها النسب الثبوتيه او السلبيه لما
مر انها لا تعرف بالنظر فكل مركب ينتهي الى البسيط واجزاء كل بسيط ليست اجزا الحقيقه
بل الحيله فحسب وهو شي يفرضه العقل في المرتبة الذهنيه فاما هو في ذاته فغير معلوم
من حيث هو حتى تنفي عنه الاجزا نفيا حقيقيا او تثبت له واما برهان وهو وجدان
ما يستدل بصدقه على موضوع النتيجة من احواله على صدق محمولها والامور الصادقه
على الشي متحدة معه في الوجود اذ هو المدار لصحة الصدق فمن حيث اتحادها معه تعرف
حاله فان قيل تعريف الشي بنفسه ممتنع لامتناع ان يعلم الشي قبل ان يعلم
وان اثبات الشي بنفسه تحصيل للحاصل والا لكان الاقدر عليه سبحانه وتعالى عما لا يليق
به فلذلك اثبتوا المغايره بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال وبين البرهان
والنتيجه بوجوب اشتماله على الحدود الثلاثه المكرر اوسطها محاكاة لسر التثليث
النكاحي الوجودي فان التحصيل العلمي الغيبي هو الساري في التحصيل الوجودي العيني
قلنا بلى لكن في ان هذه الاصول لا تخالف ما ذكرنا سر ذكره الشيخ رضي الله عنه
وحاصله ان السبب وان كان من حيث انه سبب غير المسبب فلا بد من جهة المغايره
والتعدد ليتصور الانتقال بينهما وهي جهة التفصيل والكثره في احدها وجهة الاجمال
والوحده في الاخر لكن لا بد ان يكون للكثره وحده تخصها والا لما طابق الواحد وما نا سبه
فلا ينتقل منها اليه وللوحده ايضا كثرة نسبيه من الاجزا المقومه تتعلق

لان العلم الحصولي صورة الشي في العقل او الصورة الحاصلة من الشي عند العقل وصورة الشي لا تكون عين ماهيته والا لكان العلم الحصولي علم شي فقط ... عند علم زيد مثلا علم عمرو وغيره وذلك من الحقايق

بهما والاحوال التابعه تتعين وتتعدد الوجوه بها فمن الواجب ان يعتبر في ابتدا الطلب المقتضي فقد المطلوب جهة اختلافهما وبهذا الاعتبار يسمي حدا او محدودا وبرهانا ومطلوبا وسببا ومسببا وفي انتها الطلب المقتضي لحصول المطلوب جهة اتحادهما ومناسبتهما فلم يحصل العلم الا بجهة الاتحاد بل التحقيق ان الحاصل حين تمام التفصيل عينه كما في المركب الخارجي

تانيبه قولهم قاطبة بعدم جواز التعريف بالمباين وقول المتاخرين بعدم جوازه بالاعم لعدم المنع والاخص لعدم الجمع وقولهم السالبتان لا تنتج والحد الاوسط واجب التكرر حتى تكلفوا في قياس المساواه لوجدان تكرره ونحو ذلك

الفصل السابع في ان الشي لا يوثر فيما لا نسبة بينه وبينه اذ هي التي تقتضي لزوم الاثر

تانبيه ان تاثير الشي في الشي تحصيل مقتضاه فيه فاعال الكلمة بحسب مقتضاها فلو لم يكن للموثر في الموثر فيه شي يكون الاثر لازمه لكان ذلك الاثر في الموثر فيه منفكا عن مقتضيه الخاص وانفكاك الاثر الخاص عن مقتضيه الخاص محال وكذا توارد موثرين مستقلين على اثر شخصي

ثم ما للموثر في الموثر فيه اما جزوه كما قال تعالي وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وذلك بسبب جمعية مظهرية الانسان لجمعيات ساير المظاهر بسبب جمعية مستنده وهو الاسم المستجمع بجميع الاسما وكتاثير مظهر في مظهر في الجمله بما اشترا فيه

واما نسبة له بوجه عارضة ولا شك ان للنسبة حظا في كل من المنتسبين باعتبار يتحدان ويكون كل منهما للاخر ومنه من وجه ما تقول فقها الحنفيه ان اصل سبب ثبوت حرمة المصاهرة الولد فانه جعل جزء كل من الابوين جزء للاخر والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي كتاثير الظاهر في المظاهر بنسبة الظهور بينهما فتلك النسبة التي في القسمين هي محل الاثر ومستدعيته ولا شك في اشتراكهما بينهما فهي مؤثرة باعتبار ومتاثره باخر فالشي لا يؤثر الا في نفسه لكن باعتبارين في القسم الاول باعتبار ما منه فيما يسمي غيرا وسوي وفي القسم الثاني فيما لا يغايره الا من كونه ظهورا خاصا منه في مرتبة اخري او موطن آخر به حصل التعدد والتفرع مع بقا احدية العين على ما كانت عليه

ومنه يعرف سر الوجود والعلم ونحوهما من امهات الحقايق في تفاوتها بالنسبة الي الرتبة الربانيه وما يتنزل الي الغير وتفاوت اعتباري العينيه من حيث الكليه والاحديه والغيرية من حيث التنزل فيه

فان قلت فما وجه تسمية الاغيار موثرات كالارواح بالنسبه الي الاشباح والطبايع بالنسبه الي الصور الطبيعيه

قلت ذلك بحسب المظاهر

بكونها معدات كما قال الشيخ رضي الله عنه في النصوص لا اثر لشي في شي وان الاشيا هي المؤثرة
في انفسها وان المسماه عللا واسبابا مؤثره شروط في ظهور الاشيا في انفسها كما ان ثمة حقيقة
تؤثر في حقيقة غيرها فان قلت فتكون ممدات والامداد نوع تاثير قلت لا لما قال الشيخ
رضي الله عنه وهكذا المدد فليس ثمة شي يمد شيا غيره بل المدد يصل من باطن الشي الى ظاهره
فان قلت فيكون التاثير اظهارا قلت لا لما قال الشيخ رضي الله عنه فيه والتجلي النوري الوجودي
هو المظهر وليس الاظهار بتاثير في حقيقة ما اظهر فالنسب الاسمائيه هي المؤثرة بعضها في
البعض يعني ان بعضها سبب لانشا البعض وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدها ثم قال
رضي الله عنه فيه فلا اثر للاعيان الثابته من كونها مراي في التجلي الوجودي الالهي الا من حيث
ظهور التعدد الكامن في غيب ذلك التجلي فهو اثر في نسبة الظهور من الامر الذي هو شرط
في الاظهار يعني به اقتران الاعيان الثابته بحسب استعداداتها المخصوصه بالتجليات
وهذا بنا على ما قال فيه ايضا ان للحق يتعالى عن ان يكون متاثرا عن غيره وتتعالى حقايق
الممكنات عن ان يكون من حيث حقايقها متاثره لانها في ذوق الكمال من هذا الوجه
عين شوون الحق فلا جايز ان يوثر فيها غيرها ثم قال رضي الله عنه في النفحات ان الاثار
للاشيا في انفسها وفي الوجود الكاشف وليس للوجود الا الاظهار ولا اثر له بدون مرتبة
ما او قابل ما لان كل كيفية لا تظهر كيفية تاثيرها في الوجود المطلق وان علم ذلك بوجه
كلي وانما اذا انتهى تاثير الكيفيه الى غاية في الوجود مستقر عندها قبل ظهر اثر الكيفيه في حصتها
من الوجود المطلق فاذا انتهى اثر الكيفيه في الوجود المطلق الى غاية التاثير اكتسب المطلق
بذلك صفة المؤثر [illegible] عاد الوجود اثر الكيفيه عليها فهذا هو سر قولي في غير
ما موضع الحكم للاشيا على انفسها وكونها الحاكمه على الحكم ان يحكم عليها بما تقتضيه حقايقها
وهذا هو سر القدر دون رمز فاعلم ذلك فاقول علم من هذه الاصول ومما سيجي
في مفتاح الغيب من ان الايجاد عبارة عن ظهور التعين العلمي بالقدره صورة ظاهرة
لنفسها اعني انصباغ الامر الوجودي الالهي بالتعين العلمي الارادي من حيث المراد وبحسبه صبغا
نوريا ثابتا بالتعلق حاصلا بالاقتران ثم لفظه ان المؤثر هو الحق وتجليه الذاتي الاحدي
لا غير وتاثيره اظهار التعين العلمي الذاتي الكامن في غيبه صورة ظاهرة في نفسها لكن
لا [illegible] واذ هو من تلك الحيثيه غني عن العالمين بل من حيث نسب اسمايه ومن حيث
يعلم نفسه وما في نفسه من عين علمه بذاته فان تاثيره بالقدرة المتعلقه بما عينته
الارادة الذاتيه التابعه لما في علمه المتعلق المتعين حسب تعين المعلوم في نفسه

المراد حسب استعداده ولوازم استعداده فلكيفيات الاشيا وحقايقها ومراتبها ايضا
مدخل لذلك ولا تقم الاستعداديه في تعلق النسب الاسمايه المطلقه في ذاتها لكن
بالشرطيه والاعداد لا بالعليه والامداد وكذا المتاثر هو التجلي الوجودي الالهي لكن
لا من حيث هو سبحانه وان كان من نفسه فضلا عن ان يكون من غيره بل من حيث اقتضا
حكمته في نسب ظهوره كالجلايه واستجلايه في شوون نفسه التي هي حقايق الممكنات
بتدرقا بليا تها تفصيلا تارة وجمعا اخرى وجمعا وتفصيلا اخرى فبهذا اتتوافق النقول
وتتطابق العقول في ان تاثيره تعالى اما من مظهره في مظهر وهو القسم الاول واما من حيث
امهات اسمايه في مظاهرها وهو القسم الثاني قال الشيخ رضي الله عنه في النفحات
بعد قول ما نقلته هذا هو الحق اليقين والنص المبين وكل ما تسمعه مما يخالف هذا وان
كان صوابا فهو صواب نسبي وهذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه والله المرشد تا
قولهم في اثبات الصور النوعيه ان كلا من احراق النار واغراق الما ليس بالفاعل للفا رق
لانه عام النسبه فلا يختص اثره بمحل دون اخر فهو بامر في الجسم وليس عرضا لجبه اذ لو غيره
مغير لعاد عند عدم المغير الي اصله بخلاف العرض فهو لذاته وليس بالهيولي والصور
الجسميه لاشتراكهما فهو الصورة النوعيه فلا نقال الدليل معاد في اختصاصه بتلك
فان كان اقتضا السبب على طريق المساوقه العليه تسلسل وان كان على طريق المسابقه الاعداد
فلتكن الاثار المختصه كذلك من غير حاجة الي الصوره لانا نقول على طريق المسابقه
لكن الفرق ما ذكرنا ان الاثار كسخن الما تعود الي اصلها عند زوال القاسر والصورة المايته
مثلا اذا زالت الي الهوايه لا يعود بنفسه وفيه بحث من وجهين الاول لم لا يجوز
ان تكون القوي المسماه بالصور اعراضا متعاقبه متسابقه لا تتناول الابما حيوا كونا
وفسادا بخلاف ساير الاعراض لا يقال تنوع الاجسام بتلك القوي فلا تكون اعراضا لامتناع
تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول القوي المسماه صورا نوعيه ان كانت محسوسه في الاجسام تكون
تابعه لعالم الارواح والمعاني فلم لا يكون المؤثرات تلك المتنوعه وان كانت معقوله
روحانيه لم تكن في الجسم هذا خلف ثم كيف تتقوم الاجسام بها على ان الجوهريه كالعرض
نسبة على قاعدة التحقيق والفرق بينهما بالتبعيه والمتبوعيه فلم لا يجوز ان تتقوم نسبة
متنوعه بحقايق مثلا بنسب تابعه لحقيقة اخرى كالحركة للسريعه والبطيه وذلك لان نسوكل
ظاهر ليس مظهر فهو صورة لنسبة جمعيه العالم لا يجوز ان يكون الاثار المغارق واختلافها لاختلاف
القابلات وبحسب قبولها قالوا الخ نقطع ان تلك الاثار صادرة عن الاجسام قلنا لا بمعنى

كالبرد المجمد للما المانع عن اغراقه والرطوبه المجاوره للنار المانعه عن احراقها

فان التسخن اوالنفره لا تتعدى الي اصلها لا في تجاوره لا تتعدم لو عاد مغيره الي اصله فانعدم التسخن ثم

دحض حال لا وجود لعينه ولا الحكم ليس هذا هو العجب العجاب

ولذلك قال ... وجب قوله تتقوم الاجسام بالاعراض ... بالجواهر الفرده المتجانسه ... بها تم

لهما

انها معلوم ممنوع كما مر قال المتكلمون الاثار للفاعل المختار قلنا مسلم فكن المختار العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السما ولا يفعل الا بالحكمة كان منزها عن التردد والتامل في العواقب وجازما بسنة اجراها هي المراده بالوسايط والشروط والمعدا ولن تجد لسنة الله تبديلا والحق ما مر ان الموثر في الكل التجلي الاحدي الجمعي لكون في كل نوع وشخص باعتبار اسم معين من اسما الله اليه تستند جميع احكامه واثاره وان كان تعين الاسم بحسب الحقيقة المنسوبة اليه في علم الله الازلي فان اصطلح احد بتسمية ذلك الاسم بالصورة النوعيه فلا مناقشة فيها واقول بنا على هذا انا احق قول الحنفيه بالقبول في مسيلتين الاولى ان جميع الافعال والاثار مستنده الي الحق تعالي بلا واسطه اذ هو لتجليه المذكور من حيث اسمه المختص به والوسايط معدات وهذا من جهة الحقيقة الوحدانيه الوجوبيه فلا ينافيه التكليف المبني على الظاهر وحكم الكثرة الامكانيه لا كما زعم المعتزله الثانيه ان قدرة العباد وان كانت مجازيه وبحسب الظاهر غير مطروحة عن قاعدة اجرا السنة الالهيه اذ لا بد من ترتيب احكام المظاهر والمراتب عليها فالاثار الاختياريه من حيث الظاهر للمظاهر وبقدرتهم لذا جري فنون احكام التكليف عليها وهو التاثير الظاهري المراد بتقسيم كلياته الي النكاحات وامهات نتايجه الي الحضرات وان كان الاثار كلها بالنظر الي حضرة الوجوب والوحده للتجلي الاحدي المتعين بحسب كل مظهر فالقول بان للعبد قدرة لا كما قال الجهميه لضرورة الفرق بين نحو حركة المرتعش والسليم ولكن بلا اثر لها لان التاثير لقدرة الله ولا يجتمع قدرتان على مقدور واحد بالتشخص كما قال الاشعريه تخليط بين اعتبار الوجوب والامكان والوحده والكثره بل الحقيه والخلقيه والتخليط جهل وتلبيس ويفضي تجويزه الي رفع التكليف والتاسيس ووضع الاباحه والتدليس والسعي كله في التوفيق بين الظاهر والباطن والتانيس كيف وقولهم بكسب العبد ليبنوا عليه ترتب الجزا يفيد ان لقدرة العبد مدخلا ولو في تجدده لا في وجوده

الفصل الثامن

في انه لا يوثر موثر حتى يتاثر وذلك لان الموثر وان كان حما فقد سلف ان علمه وان كان فعليا اي غير مستنبط ومستفاد من الخارج فهو تبع المعلوم بمعني حكايته ايامه ومطابقته له ثم ارادته تبع علمه ثم قدرته تتعلق بما عينته الارادة ثم فيه ... جاده تعيين تجليه بحسب ذلك ولا ينافيه ازلية هذه الصفات لما مر ان جميع الازمنه بالنسبة الي من هو عالم بجميع المعلومات وغير مقيد بالزمان كالان فهذا تاثر بوجوه اربعة لكن من نفسه لانه من الحقايق العلميه التي هي بالنسبة اليه

اعلم ان قدرة العباد كوجودهم وساير صفاتهم تبع العلم والارادة وغيرهما ووجهين احدهما انهم ... الظاهر وهي عن تلك النسبة متصف بالعجز والنقصان والضعف والقصور ولتعديلها تجري التكاليف الترغيب والاجوبة الربانية عن الثواب والعقاب ومن جهتها تجري بها التقدم والتاخر والتخلف والتعبير ... وترى هذه الاحكام وجهتها وبواسطتها الى الحق وعليه قوله تعالى حتى نعلم المجاهدين وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يمل حتى تملوا وامثالهما وثانيهما نسبة الباطن وهي من تلك النسبة احدية وجوبية كالية ازلية ابدية لا شريك له ولا ضد ولا ند وغير ذلك من صفات التنزيه فالواجب على المؤمن العارف ان لا يحكم بكل نوع من نوعي الاحكام الا على اعتبار حيثية ذلك النوع والتخليط جهل

بعينه وهذا بعد انه يتاثر الحكيم من حيث حكمته يبعث الباعث وترجيحه الفعل والجزم
به كما يقال اول الفكر اخر العمل لذا نقول واقل ذلك التاثر استحضاره او علمه في نفسه
ما يريد ايجاعه والبسيط ان المؤثر اما ان يكون عالما في نفسه بالاثر فيه بجميع المصالح
والحكم كالحق تعالى او ببعضها فاما في نفسه كاهل الكشف من الوجه الخاص او من غيره
فاما بالحضور بلا تنا في حالة القصد الى التاثير او باستحضاره بعد القصد او باستحضا
بعد القصد وتجديد حضوره وهذه التاثرات الاربعة اما من الاثر فقط او من الاثر
والمؤثر فيه معا فهذه الاقسام الثمانية منها ما هو الطاري كالكوني والالهي المظهري
ومنها ما هو غير الطاري كالعلم الازلي قال قلت تاثر الحق من الاثر او المؤثر فيه
مستبعد بل محال من وجهين الاول ان الانفعال من الغير عجز وفقر والحق تعالى
له القدرة الكاملة والقوة الشاملة ويفضي الى كونه محل الحوادث تعالى عن ذلك
الثاني ان تاثره من الباعث ولو من كونه حكيما استكمال من الغير والمستكمل من
الغير عاجز ناقص في نفسه وذا لان حصول الغاية اولى من لا حصولها بالنسبة اليه وان
لم يكن باعثا لم يكن كذلك وان فرضنا ان منفعته عايدة الى العباد ولذا قالت
الفلاسفة بانه موجب بالذات والاشاعرة بان افعاله غير معللة بالاغراض لكنهم قالوا
المصالح الشرعية القياسية عايدة الى العباد وهو لا يسأل عما يفعل والاستكمال في
عودها اليه ممنوع فان من صار بذل الالاف له ملكة صادرة بلا تامل لا يكون بتذلل
فليس لمستحق مستكملا بوجه ولا شك ان نسبة حاله الى جود الحق نسبة اقل شي الى غير متناه
فاين استكماله به قلت اما الانفعال فقد مر انه من بعض مراتبه وصفاته للبعض
لا للذاته الغنية عن العالمين والتوقف والتاثر فيما بين الصفات التي هي الاعتبارات
لا يوجب الفقر والعجز في الذات ولا كونه محل الحوادث لان الصفات نسب اعتبارية
تقييدية لا امور محققة قائمة بذاته كما زعم واما الاستكمال المحال فان حصل له بسبب
غيره كمال لا يكون مقتضى ذاته اما اذا كان ذاته من حيث كماله وحكمته ولو بشرط بعض
المراتب والمظاهر سواء عاد فائدته الى الخلق او الى الحق لكن من حيث الحقايق المظهرية
التي هي في علمه عينه فلا محال اليه اشار الشيخ رضي الله عنه في تفسير الفاتحة فعلى هذا
نحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وخلقت الخلق لاعرف حقيقة
عندنا لما سيجي ان الباعث على خلق العالم كمال الجلاء والاستجلاء لا انه مجاز من باب فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا كما ظن ثم نقول ومراتب التاثير على

حذف المضاف اي مراتب تاثر التاثير اربعة الاولى تاثر في نفس الموثر بالتصور المطلق
الروحي سوا كان طاريا بحسب بعض الاوقات لكن بلا نظر وكسب او لم يكن طاريا
الثانيه تاثر في الذهن والخيال ان كان الموثر ذا ذهن وخيال كالانسان الثالثه
تاثر في الحس ان كان من اهله الرابعه تاثر جامع للثلاثه قيل هذه المراتب الاربعه بعد
مرتبة العلم الالهي الازلي فالمراتب بذلك خمس قلت المراد بنفس الموثر ذاته فهو
شامل للحق تعالى واليه اشار قولنا او لم يكن طاريا فان ما لم يكن طاريا كان ازليا فلا
يتصور الا في الحق ثم نقول وهذه المراتب الاربع بعينها مراتب التصورات فاولها
التصور المطلق الروحي والفطري البديهي اما كونه روحيا فلبساطته واما كونه فطريا
بديهيا فلحصوله بلا توسط القوى البدنيه وهذا هو الذي جعله الشيخ رضي الله عنه
في تفسير الفاتحه قسما ثانيا فقال ثم التصور البسيط النفساني الوجداني كتصور
اصل كلي يكون مبدا لتفاصيل فروعه التي تمكن من ذكرها مع عدم استحضار جزئياته
وانما يتشخص في الذهن عند الشروع قليلا قليلا فان قلت فاين القسم الذي جعله
في التفسير اول الاقسام وهو الشعور الاجمالي الوجداني وهو استشراف العالم بما
في ظاهره وباطنه من سر الجمعيه وحكم النور من خلف استار احكام كثرته قلت
انا لم نذكره هنا لما قال الشيخ رضي الله عنه فيه انه ليس تصورا علميا بل ادراك
روحاني جلي من خلف حجاب الطبع والخلايق فلا يدخل في مراتب العلم الا باعتبار
القوة القريبه من الفعل وثانيها التصور الذهني الخيالي وهو التصور الجزيي
بالقوة الباطنه كالمتخيله فنسبته الى الذهن لانه قوة بدنيه معدة للادراك
الباطن والذاكرة جودته والى الخيال لانه ياخذ مدركات الحس ويحكيها بصور مثاليه
الطف من الحسيه كما يحكي المعاني الروحانيه بصور اكثف منها وثالثها التصور الحسي وهو
ادراك المحسوسات باي حاسة كان من الخمس الظاهرة المشهوره ورابعها الجامع للكل
اي التصور المركب من هذه الاقسام التي هي اشعة انوار العلم في مراتب القوى
باحدية الجمع كذا في تفسير الفاتحه فان قلت ذكر الشيخ الكبير في التدبيرات الا
لهيه في المملكة الانسانيه ان الحواس تاخذ جميع المحسوسات فتوديها الى الحس [المشترك] وهو
صاحب خراج الخيال فيرفعها في خزانة الخيال وتسمى المحسوسات حينيذ بالمتخيلات
والخيال صاحب خراج تحت سلطان الذكر فيحفظها وتسمى بالمذكورات او المحفوظات
وهو صاحب خراج تحت سلطان الفكر فيعرضها عليه فيسبرها ويسال الرعيه ويفرق بين

والفرق بين هذا الوجداني والذي سميناه نفسانيا ان هذا شعور بوجود من غير تميز له بكلي او جزئي وهذا شعور بان وراء هذا الستر متميزا من غير تميز انه انسان او غيره والذي سميناه نفسانيا تميز لكلي بعيد مبدا لتفاصيل يترتب عليه تعيناتها بالقراين كعلمنا ان وراء الستر انسانا تاما قد يمكن ان يكون زيدا او عمرا وغيرهما

الجمع الباطل وتسمى بالمتفكرات والفكر صاحب خراج تحت سلطان العقل فلما عرض عليه ما جاء
به من العلوم والاعمال المفصله هذا عمل البصر وهذا عمل السمع وهذا عمل اللسان وغيرها
انتقل اسمها الى المعقولات فاخذها العقل الذي هو الوزير ويأتي به الى الروح الكلي
القدسي فتستاذن له النفس الناطقه فيدخل فيضع جميع المعقولات بين يديه ويقول
السلام على السيد الكريم والخليفه هذا وصل اليك من بادية حضرتك على ايدي عمالك
فياخذها الروح فينطلق الى حضرة القدس فيخر ساجدا ويرفع راسه فتسقط الاعمال
من يده للدهش الذي يحصل له في ذلك التجلي فينادي ما جا بك فيقول اعمال فلان بن فلان
فيقول الحق قابلوه بالامام المبين الذي كتبته قبل ان اخلقه فلا يغادر حرفا واحدا فيقول
ارفعوا زمامه في عليين فيرفع وهذا في سدرة المنتهى وامّا ان كان في تلك الاعمال
مظالم وما لا يليق فلا يفتح لها ابواب السما ومحل وصولها الفلك الاثير ثم يومر بها فتودع في
سجين الى اخر ما قال والغرض ان المفهوم منه ان مراتب الادراك الحس ثم الخيال ثم الذكر
ثم الفكر وان قدم الفكر على الذكر في رسالة الجندي رحمه الله قولا بان الفكر ينفذ
فيودي الى الذكر ليحفظ ولكلٍ وجهٌ لكن القوس ليباريها ثم للعقل ثم للنفس الناطقه
ثم للروح الخليفه فلم اقتصر ههنا موافقا لتفسير الفاتحه على الثلاث او الاربع والخمس
قلت لان المقصود بالذكر هنا مراتب الادراك وذلك بحسب حال المدرك
اما كلي او جزئي والثاني اما بالقوة الباطنه فهو خيال او الظاهرة فهو حسي والكلي هو
النفساني والروحاني والسري ولذا سماه الشيخ رضي الله عنه في التفسير نفسانيا وفي
مفتاح الغيب روحيا ولا امكان للزيادة عليها الا بنسبة جمعها فاما الحفظ للذاكره
والتصرف للمفكره فليس بادراك بل امر اخر موقوف عليه ويدل على ان الكلي الذي جرده العقل
عين النفساني وما فوقه ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في التفسير ان الحق تعالى اذا شا
توصيل امر الى انسان بتوسط انسان اخر او غير انسان ولكن من هذه المراتب ينزل ذلك
الامر من الحضرة العلميه تنزلا معنويا دون انتقال فيمر على مراتب التصورات المذكوره
حتى اذا انتهى الى الحس تلقاه السامع بسمعه ان كانت الاستفاده باللفظ او ببصره ان كانت
بطريق الكتابه او حركات الاعضا او غيره ثم انتقل الى التصور الذهني ثم الى النفس
لتجرده النفس عن شوايب احكام القوى فلحق بمعدنه التي هو الحضرة العلميه بل ارتفاع
احكام القوى عن رجوعه الى معدنه فانه ما برح ثم اذ الحق بالمعدن ادركه المستفيد
من الكتاب او الخطاب ثانيا في مستقره بحكم عينه الثابتة المجاوره لذلك الامر في حضرة

وهي المعقولات المستنبطة الانفعاليات

[2] كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادراك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين

[2] وكانه السر الالهي والتجلي الاصري المتعين

العلم وانما تعذر هذا الادراك قبل العروج والعروج مع حصول المجاورة المذكوره
للقرب المفرط وحجاب الوحدة اذ الغيب الالهي لا يتعدد فيه شي فلا تنضبطه النفس بخلاف
ما اذا اكتسبت حال التنزل والمرور على المراتب هيات معنويه وصفات صابغه يصير له
تميز به يتاتى للنفس ضبطه وادراكه وتذكره في ثاني الحال وقد تعذر قبله لعدم تعينه
هذا كلامه رضي الله عنه فان قلت لم لم يذكر الواهمه في اقسام القوى كما ذكرت
في الحكمه قلت لان المتخيله تشملها فان المراد بالخيال القوة الباطنه المدركه للجزئيات
على ان المدرك الباطني معنى كليه وحصل جزئيته بالتعلق بالمحسوسات بان يحكيه الخيال
بصورة تناسبه ولذا قال الجندي رحمه الله في رسالته المتخيله في مقدم الدماغ
والحافظه في موخره والمفكره في وسطه ولم يذكر قوة اخرى مدركه جسمانيه باطنه
وههنا تنبيه شريف ذكره الجندي رضي الله عنه هو ان حال النفس الناطقه مع قواها
المبثوثه في جسمانيتها ورد روحانيتها ادل دليل على ان النفس الكليه مع قواها المبثوثه
في طبقات السموات واركان الامهات والمولدات الموكله للحفظ والتربيه وهي الملايكه
الذين قال تعالى فيهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون كذلك وترقى
منه الى ان الحق تعالى مطلع على كل كلي وجزئي من اسرار المخلوقات لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السما وانما الطريق الاولى لان المخلوق مع انه يلازمه العجز
والنقص اذا كان مطلعا على جميع ما في مملكته فالخالق اولى ان لا يفوته علم شي
كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ويكون الكل في عبادته وطاعته
وامتثال امره ونهيه كما قال تعالى كل له قانتون وان من شي الا يسبح بحمده والى هذا
التنبيه اشار قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ثم نقول
وانما اضفنا ذكر مراتب التصورات الى مراتب التاثير لتساوي مراتبهما في العدد ولسر
اخر خفي هو اقوى جامع بينهما فيمكن ان يقال هو ان كل تصور تاثير بالتعلق المخصوص
والتقييد المعقول او المحسوس وان يقال التصور ان كان فعليا يستتبع التاثير
وان كان انفعاليا يستتبعه التاثير فبينهما علاقة وشيجة وان يقال لا تاثير ولا تاثر
الا بالجمعيه فالتاثير من حيث الجمعيه الاسمايه والتاثر من حيث جمعية الحقايق الكونيه
وتعدد الجمعيتين الحضرة العلميه فمنها التركيب واليه التحليل كما مر ولا نعني بمراتب
التاثير الا مراتب التركيب والتحليل وان يقال سيجي ان كل علم يستلزم العمل وذلك تاثير
وتاثر فيكون مراتبه كمراتبهما والله اعلم بما هو مدار الكل ثانيه قولهم ان الحاجة علة

الوشيج هو ما التف من الشجر والوشيجه عرق الشجر ووشيجة العروق والاغصان
استشبكت نباته

فاعلية الفاعل وان كل عمل مسبوق بالخطور ثم الميل ثم العزم ثم الجزم ثم الاقدام والاول
والثاني ضروريان فلا يترتب عليهما الجزا كما قال صلى الله عليه وسلم اللهم هذا قسمي فيما املك فلا
تواخذني بما لا املك والثلاثة الاخيرة اختيارية فان خلت عن العمل المقصود لمانع خارج
يترتب عليها في الحسنة ثواب العمل فضلا وفي السيئة عقاب مقدماتها عدلا لقاورد
قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وان خلت عنه بتركه الاختيار
يترتب عليها ثواب المقدمات فضلا ولا عقاب اصلا ومن ثانيسايته ان مراتب الادراكات
اما كليه وهي اصليه في الواجب والمبادي العاليه او مستنبطة بالعقل من الجزئيات
في الانسان واما جزئيه بتوسط الآلة البدنيه فاما ظاهرة بالحواس الظاهره واما
باطنه بالحواس الباطنه وقد اتضح الافتراق من بعض الوجوه

ان الوهم معدودة عندهم من الحواس الباطنة لا عندنا

الفصل التاسع

في ان الاثر لا يكون الا لموجود ما من حيث وجوده
فقط تاييد اولا ان التاثير بحسب الاقتضا والوجود من حيث هو لا يقتضي خصوصية
لانه اعم العام وكل عام فاختصاصه ليس لذاته وثانيا لانه لو اثر فاما في مثله
او ضده وهما منتفيان لما مر كيف ولا مثل له فلا ند له لانه المثل المساوي ولا ضد
له اذ غير الوجود اما عدم محض او شي يتعلق به الوجود والاول لا شي فلا يصلح اثرا
والثاني وجود عرض عليه نسبه والنسبه عدميه فلم يبق في الوجود الا الوجود
وثالثا ما ذكره الشيخ رضي الله عنه ان كل اثر نسبة بين الموثر والموثر فيه وكل
نسبة فتحققها بغيرها اعني المنتسبين فتحقق الاثر بتحقق الموثر ولا جايز ان
يتحقق النسبه بتحقق الوجود لان النسبه عدم والوجود لا يصدر عنه العدم لما
مر ورابعا ان الوجود لو اثر فاما في الوجود المطلق وهو تحصيل الحاصل كما مر واما
في الوجود المقيد ولا يقتضيه من حيث اطلاقه واما في العدم وهو لا يصلح اثرا
له فنقول بل لا بد من انضمام امر آخر خفي اي قيد واعتبار نسبي عدمي الى الوجود
يكون هو الموثر في تعين الموثر فيه وخصوصيته وذلك ان اعتبرنا امتياز المراتب
والمظاهر او يتوقف عليه تاثير الوجود توقف المشروط على الشرط كما صرح به في
النفحات كالنسب الاسمايية المتعينه حسب تعين القوابل والمراتب وذلك اذا
اعتبرنا الامر الحقيقي لا النسبي وهو ان الموثر هو الحق والبواقي شروط ومعدات
فان قلت كل من الامرين لا يتصور في اول مخلوق كالقلم الاعلى اذ لا آخر ثم
لينضم اليه لا يقال تعين نسبة اسميه من حيث حقيقة القلم الاعلى فاثر الوجود

فيما

فيهما الانضمام تلك النسبة لانا نتقل الكلام الي تعينها من غيب الحق واطلاقه فانها
ان كانت وجوديه تعين عن الوجود مثله وان كانت عدميه تعين عنه ضرورة ولا نعني
بالاثر الا التعين كما سيظهر **قلت** الكلام الجامع فيه انه لما كانت التعينات
العلميه المسماه بالحقايق ازليه غير مجعوله كانت التعينات الاسمائيه التي بحسبها ايضا
ازليه وغير مجعوله فلا تسمي اثارا **اثرات** الحقايق لعدميتها في انفسها لم تتصف بالاثر
والجعل ولم تقدح في وحدة الحق ولوجودها العلمي صحت مناطات للتعينات الاسمائيه
التي هي الاعتبارات النسبيه المعتبر انضمامها الي الوجود في حصول المرتبة الالهيه
التي بها وبنسبتها المعبر عنها بالاسما ظهرت منه التعينات العينيه علي مراتبها وكان
وصف الشيخ رضي الله عنه ذلك الامر بالخفا اشارة الي اتصاف هذه الوسايط بتبينك
الجهتين **وتمثيله** للحسي ما سلف من تعيين الضوء في الجدار من الشمس لا مطلقا بل عند
انضمام المقابله التي هي نسبه عدميه فلهذا نقول لما كان امر الكون منحصرا بين الوجود
والمرتبه وتعذر اضافة الاثر الي الوجود فقط بما سلف من الوجوه تعين الاضافه الي
مرتبة الوجود المطلق وهي الالوهيه المفسره بالاستغنا عن جميع الاغيار واستناد الكل
اليه بالافتقار فلذا اشتملت علي الجلال والجمال والكمال **وانما** كانت مرتبته لما ستحقق
ان موجودية كل موجود بالوجود ووجود الوجود ليس بغيره والا اجتمع الوجودان فهو
بذاته وكل ما وجوده بذاته كان له الالوهيه بالنسبة الي جميع ما وجوده بغيره فالي
الالوهيه ونسبها الاسمائيه تستند الاثار بالاعتبارين المذكورين **وانما** قلنا امر
الكون منحصر بين الوجود والمرتبه لما قال الشيخ رضي الله عنه في التفسير ان كل موجود
كائنا ما كان فله ذات ومرتبه فذاته حقيقته باعتبار كونها محل الحقايق التابعه والمرتبه
عبارة عن حقيقته ايضا لا من حيث تجردها بل من حيث معقولية نسبتها الجامعه بينها
وبين الوجود المظهر لها والحقايق التابعه لها وذلك لما بينا ان الموجودات ليست بامر زايد علي
حقايق مختلفه ظهرت بوجود واحد تعين وتعدد في مراتبها وبحسبها **ثم** لكل ذات احوال
ولكل مرتبة احكام فالاحكام اثار المرتبه واثار تلك الاحكام في ذات صاحبها احوال
ثم نقول للحق سبحانه ذات ومرتبه هي معقولية نسبة كونه الها وهي الالوهيه فاثار
الحق من حيث الالوهية في المالوهين احكام الالوهيه واثار تلك الاحكام في ذاته سبحانه لا من حيث
الذات اذ لا كلام فيه بل من حيث تعلقها بالخلق فمن جهة انها مظاهره احوال كالرضا والغضب
والاجابة ونحو ذلك ومن جهة استنادها الي المرتبه التي هي الالوهية صفات الالوهية

فان قلت لا وجود للوجود كما قال الغزالي فيقال انه معقول ثان فكيف يتصف بغيره فيكون لذاته قلت ثبوت كل شي لنفسه ضروري ويسلب الشي عن نفسه محال ووجود الحق عين حقيقته عندهم فكيف لا يكون معقولا ثانيا قال الطوسي كل شي وجوده عينه وذاته يكون موجودا لذاته فيكون واجبا

وبهذا الاعتبار لا بينا ولا مرتبة للحق فهذا تعريف المرتبة الكونيه

ولان موثرية المرتبه بحسب الجمعية المعتبره في معقوليتها فان الجمعية هي المؤثرة ايضا كان

فمرتبته عبارة عن معقولية نسبته الي غيره من حيث غناه وافتقارهم

كالقبض والبسط والاحيا والاماته واللطف والقهر وغيرها الى هنا كلامه **وقال**
في النصوص حقيقة الحق صورة علمه بنفسه من حيث تعينه في تعقله نفسه باعتبار توحّد
العلم والعالم والمعلوم **و**صفته الذاتيه التي لا تغاير ذاته احدية جمع لا يتعقل وراها جمعية
ولا نسبه ولا اعتبار **و**التحقق بشهود هذه الصفه ومعرفته تماما انما يكون بمعرفة
ان الحق في كل متعين قابل الحكم عليه بانه متعين بحسبه مع العلم بانه غير محصور في
التعين وانه من حيث هو غير متعين حال الحكم عليه بالتعين لقصور الادراك وهذا
هو صورة علمه بنفسه **و**حقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم بهم وصفتهم
الذاتيه الفقر المتم لمطلق الغني ليس كل فقر فافهم تم كلامه **فان قلت** ثم رتبة
الوجود الحق التي هي الموثره لا شك انها غير الحق سبحانه فيكون اثرا فلا بد لها من مرتبة
اخرى وهلم جرا بل جميع المراتب الموثر لا بد لها من مرتبة موثره في خارجه او داخله
معا وهو محال فلا بد ان يكون الموثر فيها غير المرتبه **قلت** المراتب كلها امور معقوله
غير موجودة في اعيانها فلا تحقق لها الا في العلم كاعيان الممكنات قبل انصباغها بالوجود
العام المشترك وبذالك تميز عن الارواح والصور التي لها وجود في اعيانها بخلاف
المراتب والنسب الاسمايه فسقط مطالبة الموثر فيها واذا لم يكن الاثر الا للمرتبه
المعقوله الباطنه او باعتبارها فلا اثر لشي في شي الا الباطن في ظاهر حتى لو اضيف الى
ظاهر لغموض سر الباطن وصعوبة ادراكه بدون الظاهر فمرجعه في الحقيقة
باطن منه او فيه **ثم نقول** ومنشأ الاثر الالهي لايجاد العالم الذي هو ينبوع
جميع الاثار ومعدنها الذي تسري منه هو باعث المحبه الالهيه المستفاده من قوله
فاحببت ان اعرف الظاهرة الحكم في الوجود العام المقترن باعيان الممكنات وهي
محبة كمال الجلا والاستجلا المعبر عن حكمه تارة بالعبادة واخرى بالمعرفه كما فسر قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بهما **اما تفسير** الكمالين فما قال الشيخ رضي
الله عنه في التفسير ان كمال الجلا هو كمال ظهور الحق بالانسان الكامل وكمال الاستجلا
عبارة عن جمع الحق بين شهوده نفسه بنفسه في نفسه وبينهما امتاز عنه **واما**
كون التوجه الايجادي الالهي الذي محبتهما باعثه عليه ينبوع جميع الاثار فلما قال
الشيخ رضي الله عنه فيه ولما كان العالم فيه ظلا لحضرة الحق في مظهر العامه سرى
الحكم واطرد في كل ما هو تابع للعلم **واقول** وعليه يبني قاعدة ذكرها الشيخ
رضي الله عنه فيه وهي ان كل موجود جامع لصفات شتى فوصول اثره الى كل قابل انما

بشين

اذ المفروض ان كل اثر يستند الى مرتبة

او نقول عنه كمرتبته او فيه كما للاصل من حكم فيه

الى ليعرفون او ليوحدون

فيسمى بما امتاز به عنه وعبر عنه بالغير كذا ذكره وعن منافاته ... ويعني ما امتاز عنه

يتعين بحسب اولية الامر الباعث عليه وبحسب الصفه الغالبه للحكم عليه حال التاثير
وبحسب حال القابل واستعداده واذا تعين التوجه بحسب احد هذه الوجوه لغلبته
بقي حكم الاخرين واحكام باقي الصفات تابعه له وكذلك صورة ثمرة ذلك التوجه تكون
تابعه لحكم الاغلب وحكم باقيها خافيا بالنسبه اليه واما بعث محبتهما وكونهما امرا
محبوبا فبنا على ما ذكر فيه ايضا ان الحق تعالى لما علم كل شي من عين علمه بذاته تبطن بعلمه
الذي هو نوره في حضرة غيب ذاته بظهوره في الكمال الوجودي الذاتي المطلق الذي لا
يتوقف ثبوته له على امر خارجي اذ ما ثمة ما يخرج عنه وشاهد بالنظر المذكور كمالا اخر مستجنا
في غيب ثبوته غير الكمال الاول واذا رقيقة متصلة بين الكمالين اتصال تحقق تام
وهو كمال الجلا والاستجلا فانبعثت تلك النظره العاميه المقدسه عن احكام الحدوث
من حيث النسبة الشهوديه المعبر عنها بالاسم البصير انبعاث تجل غيبي اخر فتعين ذلك
التجلي لنفسه منصبغا بصفة حبية متعلقة بما شاهد العلم بطلب ظهوره
لتقدم مرتبة العلم على مرتبة المحبة اذ المجهول لا يحب ولان التجلي الباعث للحب مقدمه
واحد والواحد في مقام وحدانيته لا ينتج الكثرة والكمال المطلوب لا يحصل بدون
الكثرة وما لا يحصل المطلوب الا به فهو مطلوب عاد حكم التجلي بطلب مستقره من الغيب
المطلق اذ من سنة التجلي ان ينقلص الي اصله عند انقضا حكمه لعدم مناسبته عالم
...ة كما في التجليات التفصيليه العايده الي الغيب بعد التلبس باحكام المتجلي
له وكما في انسلاخات ارواح الكمال عن النشاءات بعد الاستكمال بها وكما مر في التصورات
فبهذا العود دورة مقدسة شوقيه سري حكمها فيما حواه الغيب من الحقايق
الاسمائيه والكونيه ثم مر ذلك التجلي على جميع التعلقات العلميه فمخضها بتلك الحركة
المقدسه الشوقيه فانتشت بتلك المخضه البواعث العشقيه من جميع الحقايق
تطلب من الحق ظهور اعيانها وما فيه كمالها فصار ذلك العود مفتاح ساير الحركات
الدوريه الاحاطيه المظهرة للخفيات المخرجه ما في قوة الامكان الي الفعل من اعيان
الكاينات ثم نقول انتشا ذلك الاثر بحسب مرتبة الالوهيه ونسبها
المعبر عنها بالاسما وتعين تلك النسب في مرتبة الامكان باعيان المكونات فرعا واصلا
... او كلا لان نسب الالوهيه من حيث مصدرها كالتجلي الالهي وحدانية النعت لانها هي
الوصف وسمي حينئذ اسما ذاتيه لكونها عين الذات فتعددها لا تكون الا
باعتبار متعلقاتها التي هي حقايق المكونات لذلك كانت الحقايق صور النسب

التعينات ...
في عوده ...

الاسمايه كما ان الارواح صور الحقايق والاشباح المثاليه والحسيه صور الارواح

الفصل العاشر

في قاعده كشفيه نسري حكمها في امهات المسايل العزيزه هي ان كل ما لا تحويه الجهات وكان في قوته ان يظهر في الاحياز اعني غير الجسم والجسماني نبات من الفلكيات والعنصريات التي في ضمن محدد الجهات وذلك اعم من ان يظهر بنفسه كالحق تعالي او بغيره كغيره من المعاني الغيبيات والحقايق الكليات وكالملايكه والجن من الروحانيات وكالكمل من الاناسي الميته وحكمه انه اذا ظهر بنفسه اي بلا واسطة شرط وجودي خارجي كما سلف او توقف ظهوره علي شرط او شروط كذلك ثم اقتضي ذلك الظهور النفسي او الشرطي انضياف وصف الي ذلك الظاهر كالامكان بوجه واحد في العقل الاول الذي ظهر الوجود فيه بلا واسطه او انضيافه اوصاف كالاحكام الامكانيه التي فيما بعده بحيث لا يكون شي من ذلك الوصف او الاوصاف مقتضي ذاته اي مقتضاه لولا ذلك المظهر فانه لا ينبغي ان تنفي تلك الاوصاف مطلقا عن ذلك الظاهر الموصوف وهو ما لا تحويه الجهات ولا ان تثبت له مطلقا بل ينبغي ان تثبت له بشرط او شروط وتنفي عنه كذلك وهي له في حالتي الثبوت والانتفا صفة كمال لانها من حيث الانتفا اثر استغنا ذاته وفرط نزاهته وبساطته ومن حيث الثبوت ايات قدرته وشواهد فضيلة حيطته وصفات كماله ولكن علي شرط قابليته محاله وان كان تلك الاوصاف بحيث لو اضيفت الي غيره كان ثبوتها مذمه وانتفاوها محمدة او بالعكس فان غيره لا يقاس عليه ولا بالعكس لانه قياس مع الفارق او بدون الجامع اما انها بالنسبة الي الحق صفات كمال والمراد بها صفات الاكمليه فلما قال الشيخ رضي الله عنه في الفصوص ان للحق كمالا ذاتيا وكمالا اسمايا يتوقف ظهوره علي ايجاد العالم والكمالان معا من حيث تعين الحق في تعقل الحاكم بهما اسمايان اذ الحكم بهما عليه بان له كمالا ذاتيا يستدعي تعقل ذاته في غناه في ثبوت وجوده له عن سواه ولا شك ان كل تعين للحق هو اسم له فان الاشيا عند المحقق ليست الا تعينات للحق واما من حيث انتشا اسما الحق من حضرة وحدته فهو من مقتضي ذاته فان جميع الكمالات التي يوصف بها كمالات ذاتيه واذا تقرر فنقول من كان له هذا الكمال لذاته من ذاته فانه لا ينتقص بالعوارض واللوازم الخارجيه في بعض المراتب بمعني انه لا يقدح في كماله ولا جايز ان يتوهم نقص في كماله ايضا بحيث يلحق بها كالخالقية بالمخلوق بل يظهر بمعاني بعض المراتب وصف الاكمليه ومن جملتها معرفة ان هذا شانه هذا كله واما عدم جواز القياس فلان كل مظهر هو صورة حقيقة مخصوصه ومستند الي اسم مخصوص

من ١٠

من اسما الله يكون ظهور احكام حقيقتيه ومرتبتيه فيه كما لا له وان كان بالنسبه الي من لا
يلايمه مذمة ونقصا نا وعدم ظهورها او الخلل فيه بالعكس كالهدايه للانبيا والاوليا والاضلال ملين
والشيطنه للشياطين فكل منها لكونه كمالا نسبيا اي بالنسبة الي من خلق له لا الي من يقابله أو
يضاده يكون منشا المحمده والمذمه خصوصية محله التي منها الملايمه وعدمها فمن لا يكون له
خصوصية الاقتضا بل يكون بذاته مستغنيا عن الكل وبحسب شروطه مقتضيا للكل يكون
كل في محله مقتضي حكمته ودليل قدرته وفضيلة حيطته واية كماله مع فرط نزاهة جلاله
فالقياس مع فارق علية للخصوصيه وعدمها او للملايمة وعدمها قياس مع وجود الفارق أو
عدم الجامع توضيحه ان كمال صاحب الحيطه واستيعاب الوجوه للوجود لو لم يوصف
بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا في سعة احاطته فكان الوصف له كمالا غير ان الموصوف فيه
لكونه من فضايل الكمال المستوعب غير الموصوف فيه به لا بذلك الوجه والمتغايران حكمهما
من حيث الغيريه متغايران فالمتصف بخصوصية النسبيه لو قيس علي المتصف به بمقتضي
لاحاطه الكماليه او بالعكس لكان قياسا مع التفاوت الفاحش في المعني الموثر بل كان من جملة
الاقيسه التي تسميها الاصوليون بفساد الوضع ومثاله شرعا ان ضرب اليتيم من حيث اليتيم
يتفاوت مدحا وذما بحسب التاديب والتعذيب لا من حيث القادر عليه وعرفا كما قال
حليم اذا ما الحلم زين اهله ، مع الحلم في عين العدو مهيب ، فان كلا من الحلم وعدمه
من حيث القادر وعقلا لانه حكم الاسم العدل الذي هو محتد الجمعيه الالهيه ومنا ط
الكمالات الانسانيه الروحانيه والجسدانيه والجمعيه بينهما تتميم القاعده وتحرير الفايده
منه هي من وجوه الاول ان من عرفها عرف سر الايات والاخبار التي توهم التشبيه
علم من ورطة التاويل لكونها حقيقة من حيث المظاهر والتشبيه لكون الحق منزها عنها
من حيث غيب احديته وكمال وجوبه وهذا مما يبني علي ما مر من الاصل المذكور في النصوص
من ان الصفة الذاتيه للحق احدية جمع لا يتعقل وراءه جمعيه ولا نسبه ولا اعتبار والتحقق
بشهود هذه الصفه ومعرفته تماما انما يكون بمعرفه ان الحق في كل متعين قابل للحكم
عليه بالحكام [illegible] حصور في التعين وانه من حيث هو غير متعين حال ما
يحكم عليه بالتعين لقصور الادراك وهذا هو صورة علم الحق بنفسه هذا كلامه رضي
الله عنه وقد علم منه احكام علية واصول الية الاول ان كل متعين من حيث
دلالته علي من تعين بتعينه وهو ذاته عينه وان كان من حيث مفهوم تعينه غيره
الثاني ان كل اسم وهو متعين صار بتعينه علامة لما لم يتعين عين المسمي من وجه

وغيره من وجه كما قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في الفص الادريسي
الاسم المسمى من حيث الذات وغيره من حيث المعنى الذي سيق له الثالث
ان كل اسم من حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث
دلالته على المعنى الذي يتفرد به يتميز عن غيره فكل اسم الهي
يتسمى بجميع الاسماء الالهية وينعت بها كما نقله في ذلك الفص عن ابي
القاسم بن قسي (بفتح القاف وكسر السين) صاحب كتاب خلع النعلين رضي الله عنه
ومنه يعلم ذوق كل شي فيه كل شي وهو المحمدي بين خاصته كما مر
ان التعينات من حيث الذات الاحدية واحدة وهو شهود المفصل
في المجمل والكثرة في الوحدة ومن حيث معانيها المخصصة التي بها تمايزها
متعددة وهو شهود المجمل في المفصل والواحد في العدد قال الشيخ رضي الله
في النصوص تعقل الحقايق على نحوين احدهما تعقلها من حيث استهلاك كثرتها
في وحدة الحق وهو تعقل المفصل في المجمل كمشاهدة العالم في النواة الواحدة ما فيها بالقوة
من الاغصان والاوراق والثمر الذي في كل فرد منه مثل ما في النواة الاولى
الى غير النهاية والآخر تعقل احكام الوحدة جملة بعد جملة فينعقل كل جملة
بما تشتمل عليه من الماهيات التي هي صور تلك التعقلات المتعددة للوجود
الواحد وهذا عكس الاول لانه استهلاك الوحدة في الكثرة تم كلامه وعلى
هذا بنى الشيخ الكبير رضي الله عنه في النصوص ان المصطفين الذين اورثوا
كتاب الجمع والوجود ثلاثة فالظالم من عدد الاحد بشهود تكثيره فله
الضلال والحيرة المطلوبة ابدا لا يراد كما له رفع العين من البين بكثرة فقد
هدى هذا العبد الاوحد الى احدية عين من عبد وعبد فظلم جمع
الالوهية بتفريقها وظلم نفسه لتضليلها وتحييرها في صور الفرق الحجابي
ولكن لنفسه حيث ما حصر الالوهية في الوحدة كما لم يحصرها في مظهر بل
حار في الجمع بين كثرة النسب ووحدة الذات فالثاني على حذا هو المصطفى الذي
اعطى الحق في كل حقيقة حقه والسابق من وحد العدد وخص الالوهية
في الوحدة المقابلة للكثرة ولانهم المقربون الى جمع الاحدية المنزه عن
شتات العدد والعدد والمقتصد الجامع بين الشهودين اعني شهود الكثرة
في الاحد وشهود الواحد في اعيان العدد اي بين كثرة النسب العدمية

ما يختص به من وجه

هذه القاعدة هي مبنى الذوق الخصوص المحمدي ان الاشتراك

الكثرة من حيث الذات والوحدة من حيث ...

في الوحدة

فى الوجود وبين وحدة الذات في الاله والمالوه ويتوسل هذا الوجه فى نصوص
الرحمة والغضب والمكر والاستهزاء والاستوا ببعض معانيه واليد والوجه والقدم
والمرض والسرور والتبشبش والتردد والصورة وغير ذلك وكل هذا انما
لا يحتاج الى التاويل كما ذكروه ولا يفضى الى التشبيه كما وهموه اذا بنيت
على هذا الاصل الوجه الثاني من عرفها عرف تجسد الارواح الملكية وغيرها
ككون جبريل وميكاييل يبكيان ويحملان السلاح للحرب على ما ورد فى الحديث
وان يسع احدهما او كلاهما فى اليسير جزء من الارض كحجرة عايشة رضى الله عنها
مع اتفاق المحققين ان الكل لا تقتضيه نشاة الملايكة وان الارواح لا تتحيز
ووجوب الاعتراف بان الداخل لحجرة عايشة هو جبريل حقيقة والا لزم من المفاسد
ما لا يخفى واقلها ارتفاع الثقة عن قول الرسول صلى الله عليه وسلم واختلال اصل
الدين وذلك لما مر انها مما لا تحتويه الجهات ومن قوتها ان تظهر فى الاحياز
وان كان باقدار الله تعالى الوجه الثالث ان من عرفها عرف ان مظهر الاسم
الجامع كالانسان الكامل من القطب وغيره يجوز ان تظهر فيه الكمالات الالهية
لكن غير القسم الاول من الاقسام الثلاثة المذكورة فى تفسير الفاتحة اعني
غير ما يختص بجناب الحق تعالى كوجوب الوجود والازلية والاحاطة والتنزه
عن اصل جهة الامكان وهى فى الحقيقة لله تعالى وان ظهر فى الصورة اذ جمعية
الصورة صورة الجمعية فظهر معنى قوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته
او على صورة الرحمن اي على صورة الاسم الجامع او صورة لازمه العلي الذي هو من
حيث انه له عينه ومعنى قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله لانك صورته
وهذا اصل له فرط غموض وعزة من المذاهب بحيث يوجب ذلك السكوت عنه فى
بعض المراتب وان صرح فى بعض المواضع باعجب من هذه العجايب تنبيه قولهم
الحقيقة ليست من حيث هى واحدة ولا كثيرة ولا شيا من المتقابلات ولا تصدق
الحقيقة [illegible] ولا واحدة لان المراد نفي الاقتضا لا اقتضا النفي
فمن [illegible] تظهر مع كل منها بشرط انها منزهة عن الكل فى كل حالة من حيث
هى اي غير مقتضية فلو نسب كل من المتقابلات الى الحقيقة صدق لانه صفتها
وليس ما يدل على القصور فى بعض الافراد كالصمم والعمى نقصانا لحقيقة الانسان
لانها تتصف بحسب البعض بعدم ذلك القصور بل التحقيق ان ذلك القاصر

منه طاب
المطلقة

اذا ضم الى الكامل الاخر اقتضى وصفا فوق الكمال لا نقصانا ومذمة كيف وباعتبار ان كلما يقبله المحل وصف كمال ونعت جمال ويندرج تحته اندراج الجمال في الجلال وعكسه اندراج الكمال فيها

الفصل الاول

للتمهيد الجملي في تصحيح الاضافات التي بين الذات والصفات تقدمة في ضبط مسايله هي انا لما اسلفنا التصديق بموضوعية موضوع علمنا في مقدمات الشروع وبقي تصوره لانه من المبادي على ما عرف والتصديق بهليته وثبوته لانه من اجزا العلم عند الجمهور وهي المسايل عندنا كما سلف وكان الغرض الحالي عن كيفية الارتباط بينه وبين الصفات ناسب طور التحقيق ان يبين هنا تصور وجود الحق لانه الموضوع والاشارة الى هليته لانه اول المسايل عندنا ثم كيفية هليته من الوحدة الكاملة ليتضح كونه مبدا حقيقيا لكل شي اذ المتعدد مسبوق بالواحد ثم ان ادراك الموضوع بالوجه امكانه ثم كيفية نسبة الوجود الى ذات الحق وحقايقه الصفاتية والحقايق الكونية وما معناه بكل اعتبار ثم ما الفايض الاول الذي يصح واسطة بينه وبين الكثرة ثم ان ذلك الفايض بنسبته الى جميع المخلوقات على السوا ثم بما ذا ناسب الاول فصح ان يصنفه غير مخلوق وبما ذا ناسب المخلوقات حتى تترتب عليه وقد اختلف تمراته قربا وبعدا وقوة وضعفا وشرفا ونقصا معللا ذلك باختلاف استعدادات القوابل وهي لا علة له لانها غير مجعولة ثم اي مرتبة ينبع منها الكثرات ثم كيف تتميز اعتبار مبدايية الحق تعالى عن اعتبار وحدته وغناه مع ثبوته في الكل فهذه عشر مقامات المقام الاول وهو الاشارة الى تصور وجود الحق وهليته هو ان الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه اي وجود الحق هو الوجود المحض وهو الذي فسره الشيخ في هذا الفصل في الاعتبار السابق على اعتبار مبدايته فقال وهو كونه وجودا فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت قلت قوله معنى الوجود المحض الوجود المطلق اعني ما لا يعتبر فيه قيد اصلا وان احتمل ان يوجد مع القيود وعدمها وهو الماخوذ بلا شرط لا ما قيد بالاطلاق اعني المجرد عن القيود الماخوذ بشرط لا لان المحض هو خالص من كل شي وهذا الوجود خالص من كل اعتبار قيد اما قولنا لا اختلاف فيه

منتهى م

اذ لا يُغايره فيه ماهية كونه فانه نفس الوجود المحيّز عمومه

والمراد عدم اعتبار القيد لا اعتبار عدم القيد

فاما

فاما اشارة الى هذا التفسير بمعنى لا قيد فيه اصلا اذ القيود منبع الاختلافات
ومستلزمها تحقيقاً للازم وهو الاختلاف فلا ملزوم وهو القيد فعلى
هذا يكون صفة كاشفة للاطلاق الذي هو حقيقي عن قيد الاطلاق واما اشارة
الى علِّيته اذ معناه لا اختلاف في ثبوته وذلك لان في الوجود موجوداً
وفي ثبوته ثبوت مطلق الوجود او لا اختلاف في وجوده من حيث
الحقيقة وان اختلف فيه من حيث الظاهر وذلك لان القوم بين محقق
قايل بان الوجود موجود بوجود هو عينه وسنبرهن عليه بوجوه وبين
اهل نظر قايل بان حقيقة للحق وجود وجود الخاص وهي موجودة فكذا هو
ومتى وجد المقيد وجد المطلق المحمول عليه بهو هو فقولهم بان المطلق
معقول ثاني خطأ فاحش تعالى الله عما لا يليق وبين متكلم قايل بان الوجود عين كل
موجود كابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري فذلك كما مر او صفة زايدة
في الكل لكنه تعالى سائر الصفات بان وجود سائر الصفات بوجود موصوفها
وهذه صفة انما يوجد الموصوف بها والا كان موجوداً قبل وجوده ولا ريب
ان سبب الوجود موجود فالوجود موجود تايبده بالبرهنية على ان
الحق اعني واجب الوجود الموجد لكل المخلوقات هو الوجود المطلق وهي من وجوه
و... انه لولاه فاما ان يكون العدم او المعدوم او الموجود والوجود المقيد
والاول باطل لانهما لا يؤثران ببديهة الصبيان والمجانين والحيوان
اما العدم عدم المعلول لعدم العلة معناه عدم التاثير لا تاثير العدم اي الواقع
عند عدم العلة عدم المعلول مجازي كما في لدوا للموت وابنوا للخراب غرضان
الرتبتين متعاكستان للفرق بين شبهي الفاعلية والغايية او نقول من الاول
لانهما لا يؤثران في الوجود كما هو المبحث واما الثالث وهو الموجود فلان موجوديته
بالوجود الذي هو عينه لانه اما صفة الموجود كما هو النظر القاصر لاهل النظر
او المو... وجود لما هو ذوق التحقيق وكل موجود يته بالغير لا يكون
واجب... جود اما مطلق كما هو مذهب شيخي المشكلين او في الواجب فقط
كذه... حكيم فلا يلزم من توقف موجودية الواجب على الوجود يته توقفه
... يف والسببية اعتبارية اذ لا حقيقة لها بين الشي ونفسه
كما يقال قايم بذاته لانا نقول تارة جد لا ان مذهب الحكم شيخيهم

فالكل مرجح

المراد بالموجود هنا الذي
وجوده غير ماهيته
يفهم بالسياق وكل موجود
لا يكون وجوده غير
ماهيته لا يكون وجوده
واجب الوجود من وجهين
الاول لاحتياج ماهيته
الى الوجود في الوجود به
وهو غير هذا الثاني احتياج
وجوده الى الماهية في
العروض

اعلم ان الشيخ الاشعري حيث قال ان وجود كل شيء عين حقيقته ذهب الى ان الوجود مشترك لفظا وحيث استدل على جواز رؤية الحق سبحانه بان علة الجواز الوجود فهو مشترك بين الواجب والممكن فالوجود
فذهب الى ان الوجود مشترك معنى وبين كلاميه تناقض ظاهر بادي الراي ولا تناقض عند الامعان وذلك لان الوجود الذي ذهب الى انه عين حقيقته هو الوجود الخاص المضاف
الى تلك الحقيقة كما يشير اليه قوله وجود كل شيء عين حقيقته فانه حمل عين الحقيقة مواطاة الا على الوجود المضاف الى تلك الماهية ولزوم عليه بانه مشترك لفظا واما الوجود
الذي ذهب الى انه مشترك معنى فهو الوجود المطلق لا المضاف فلا تناقض وايضاح ذلك ان المضاف اذا اخذ من حيث ... كانت الاضافة داخلة فيه
والمضاف اليه خارجا عنه واذا اخذ من حيث هو هو كانت الاضافة خارجة ايضا كالمضاف اليه وعلى هذا فالوجود المضاف الى الانسان مثلا من حيث هو مضاف الى الانسان
غير الوجود المضاف الى الفرس من حيث هو مضاف الى الفرس مفهوما وما صدقا اما الاول فلان مفهوم اللفظ المقيد باحد المتغايرين غير مفهوم المقيد بالمتغاير
الآخر واما الثاني فلان المضاف الى الانسان عين الانسان في الخارج عند الشيخ الاشعري والمضاف الى الفرس عين الفرس في الخارج وليس من باب اضافة
ليث الاسد وحبس منع حيث يمتنع بل من باب كل الدراهم وعين الشيء واذا انتفى التغاير مفهوما وما صدقا فلم يبق المشترك الا لفظ الوجود وهو المطلوب م

مبني على عدم الاشتراك المعنوي ومذهب الحكيم يبطله قوله بان مطلقه معقول ثان اذ وجد ما يحاذى به في الخارج وان تخصص الوجود الذي هو عين الواجب ان كان بذاتي الواجب كان مركبا والا كان عين الواجب هو معروض التخصيص فكان حقيقة الواجب الوجود المطلق لا كما قال هو لا يقال خصوصيته بعدم الاقتران بماهية ما فيكون حقيقة الوجود المجرد لا المطلق عندهم ثم القيد العدمي لا يفيد التركيب الوجودي لانا نقول معروض التخصيص هو المطلق لا المجرد لمنافاة التجرد التقييد والقيد العدمي يفيد التركيب في العقل وان لم يفده في الخارج والحق منزه عنهما وايضا الماهية المجردة لا وجود لها بالاتفاق والحق موجود بالاتفاق وايضا المجردة ضد المخلوطة ومباينتها وقد مر ان الشيء لا يوثر في ضده ومباينه وان لما امكن ان يكون عين الموجود فقد صح ثبوت الوجود للموجود وسيجي انه مستلزم لما عليه اهل التحقيق ان الحق هو عين الوجود المطلق واخرى تحقيقها ان الوجود له معنيان احدهما حاصل في العدم ونقيضه وهو اسم ويسمى الوجود الحقيقي والثاني مصدر وجد يستعمل بمعنى الموجودية اعني كون الشيء له الوجود الاول او موقعه ومحله ويسمى الوجود الاضافي كمضروبية الشيء ليس عين الحدث والا صح اسناده الى الضارب بل التحقيق ان المضروب نسبة بين الضارب والمضروب وللنسبة نسبة الى منتسبيها فنسبة الضرب الى الضارب تسمى ضاربية والى المضروب تسمى مضروبية وكل منهما يسمى حاصلا بالمصدر لا مصدرا فالموجودية مسببة بالوجود بالمعنى الاول وحاصلة منه كالمضروبية بالضرب وهي الحاصلة للمخلوقات والاول ليس الا لما له الوجود من ذاته بل عينه وهذه نكتة من تامل فيها تنبه على منشا اغلاط المضلة من المتفلسفين واما الرابع وهو الوجود المقيد فلما ان يكون الواجب كلا الامرين فكان مركبا او الوجود فهو المدعى او القيد فالوجود معروضه او عارضه فان كان الواجب وهو القيد هو المعروض كان وجود الواجب معلولا في الخارج اذ الكلام في العروض الخارجي فيكون هو ممكنا وعلته متقدمة بالوجود كما هو شان العارض الخارجي ويلزم منه محالات سنعدها وان كان القيد وهو الواجب

الوجود وهو باطل قطعا بل في موضع لعدم اعتقاد زوال مطلقه عنده زوال اعتقاد خصوصيته وكونه مورد التقسيم الصفوي م م

اي خلف ٢

الحمد لله العلي العظيم

هو

[illegible] المطلق ينبغي حتى يرد انه باطل قطعا بل على عدم اشتراك الوجود

هو العارض كان نفس الواجب محتاجا ومعلولا في الخارج لان المعروض خارجي فيلزم الخلف وامكان الواجب البرهان الثاني ان حقيقة الحق لو لم تكن الوجود المطلق فاما ان تكون الوجود الخاص كقول شيخي المتكلمين والحكيم او يكون وجود زايدا كقول جمهورهم اعني الزيادة في الخارج اذ الزيادة في العقل مما يعترف به القايلون بالعينية وكل من القولين الاخيرين باطل فالحق هو الاول اما عينية الوجود الخاص فلان ما به خصوصيته ان كان داخلا فيه تركب الواجب وان كان خارجا كان الواجب محض ما هو الوجود وهو المطلق والخصوصية صفة عارضة وقد مر تحقيقه ثم لا بد من امتيازه في ذاته ولا جايز ان يكون امتيازه بعدم المقارنة والا لم تقارنه الخصوصية العارضة كما هو زعمهم فتعين ان يكون امتيازه بعدم اعتبار المقارنة وهو المطلق المطلوب واما زيادة الوجود في الخارج فهذا امر مشهور بطلانه واستلزامه المحالات من تقدمه على الوجود بالوجود في الخارج وتعدد وجوداته والمفروض وحدته بل عدم تناهي الوجودات المحقق في كل موجود بل اذا نسب الى جميع الوجودات الخارجية يلزم عدم الوجود في ذاته وحصوله بمخلوقه وتاثير المعدوم في الوجودات نقول ايضا فيه لا جايز ان يكون كل من العارض والمعروض الموجودين في الخارج واجبا والا تعدد الواجب وايهما كان ممكنا جاز عدمه وكل من جواز عدم الماهية والوجود ينافي الوجوب اذ لا يتحقق الا بهما فان قلت كل منهما واجب بمعنى اخر فالماهية واجبة لذاتها اي لنفسها والوجود واجب لذاته وهو الماهية لا تقتضيها اياه قلت هذا اجتماع في صدق الواجب لذاته على كل منهما بكل من الاعتبارين والصادق بكل من الاعتبارين ان كان هو الواجب المطلق فقد تعدد وان المطلوب هو الواجب باحد الاعتبارين فبالاعتبار الاخر كان ممكنا وجايز الزوال في نفسه وهو المحال المذكور

كان ؟ وفيه ؟

البرهان الثالث انا لا نشك ان الصور اثار المعاني والحقايق موثرة فيها ولو باعتبار [illegible] الاسماء [illegible] معينة بحسبها يدل عليه استدلال الاطبا بالا[illegible] على الصحة والامراض واستدلال الصيدلاني بالالوان والطعوم وغيره على طبايع الادوية والمطعوم واستدلال علما علم الفراسة بالحلى على الاخلاق والامزجة والاعراق والوجدان ادل دليل على ان الحركة الظاهرة للباعث الباطني اعم من ان يشعر بعثه المتحرك ام لا واذا تقرر ان الحقيقة

هي المؤثرة في الصورة كان الآثار العامة مستندة الى الحقايق الشاملة فاذا
اردنا ان نطلب الحقيقة المؤثرة في جميع الموجودات تعين ان تكون حقيقة شاملة
لها ولا ذاك الا حقيقة الوجود المطلق وهو المطلوب البرهان الرابع ان مطلق الوجود
موجود لصدق قولنا الوجود وجود اما لصحة حمل الشي على نفسه وان كان غير مقيد
او بالذات لان الماهيات غير مجعولة او بالضرورة لامتناع سلب الشي عن نفسه
من حيث اخذه ذهنا او خارجا ومطلقا لا يقال كما قال في المقاصد والمواقف
سلب الشي عن نفسه جايز عند عدم تحقق السلب بعدم الموضوع لانا
نقول غلط بين اخذ الموضوع مطلقا وبين اخذه موجودا والفرق قطعي والا
لم تكن الماهيات المعدومة ماهيات ممكنة كانت او ممتنعات وايضا لم تتحقق
القضية الذهنية ولا الطبيعية ولزم من انتفا المقيد اعني الماهية المخلوطة انتفا
مطلق الماهية وغير ذلك من المفاسد اولا ان موجودية كل موجود بالوجود
كما مر وسلب الموجودية موجود باتفاق متبتي الصانع وبديهة الصبيان والحيوانات
كما مر بخلاف سبب الحيوانية المضروبية فانه ليس بمضروب لان معنى المضروب
من وقع عليه الضرب لا ما له الضرب فهذه الادلة الاربعة قايمة على ان الوجود
موجود وما ذكره البهشتي الحمد من لزوم التركيب فيما هو الموجود ظاهر المنع لان التركيب
في مفهومه لا يقتضي فيما صدق عليه والا لم يصدق على البسايط اصلا فلم يصدق
على المركبات ايضا لان موجودية المركب تلزمها موجودية البسايط نعم يقتضي
مفهومه ان يكون الموجود اي ما له الوجود غير الوجود لكن عقلا لمنوعية الشي
لنفسه لا خارجا لشموله ما له الوجود العين الزايد كما سيجي ثم نقول وكل موضوع
له المحمول فالوجود له الوجود وكل ما له الوجود موجود ومما يدل عليه اتفاق
شيخي المتكلمين والحكما ان وجود الواجب عين ماهيته وماهيته موجودة فكذا
هو وذلك لان معنى الموجود ما له الوجود لا من صدر عنه الوجود بخلاف
فرضا والا لم يصدق على المخلوق المخلوق ولا ما وقع عليه الوجود كالمضروب
مثلا والا لم يصدق على الخالق فان قلت ان الذي اتفقوا عليه ان وجود الخاص
عين ماهيته لا الوجود المطلق فلا يلزم الا ان يكون الوجود الخاص قلت
بعد ما وضح ذلك بالبرهان النير ان الوجود المطلق يصدق على الوجود الخاص
الواجبي الذي هو عندهم عين الحقيقة الموجودة وكل ما يصدق على ما هو عين

ناشئ من عدم الفرق ... ومعنى الموجود ما له الوجود

يعنا الموجود

الموجود بهو هو فهو موجود فالوجود المطلق موجود **ثم نقول** ولا شك
ان الوجود الموجود ضروري لما ان الماهيات غير مجعولة وان سلب الشيء عن
نفسه ممتنع فانه ذاتي له لما قيل كل حكم يثبت لشيء بواسطة امر يثبت لذلك
الامر بالذات كتقدم القدم وحدوث الحدوث وتعين التعين وغيرها فكذا وجود
الوجود ذاتي بلا علة ولان ذاتي الشيء لا يعلل ثبوتا كما لا يبرهن عليه اثباتا
ولما نقلناه فيما مر عن الطوسي ان كل ماهية وجودها عينها فهي واجبة لذاتها
وكلما وجوده ضروري فهو واجب ثم لا واجب الا هو لامتناع تعدد الواجب وهذا
برهان يمكن ان يستنبط منه براهين عديدة عزيزة **البرهان الخامس**
ان الوجود المطلق لم لو يكن موجودا كان معدوما والا كذب احلى البديهيات
فارتفع الثقة عن العلميات لكن المعدوم ان كان بمعنى المتصف بالعدم لزم اتصاف
الوجود بالعدم واجتماع النقيضين وان كان بمعنى المرتفع راسا فالوجود المطلق
لو ارتفع ارتفع كل موجود حتى الواجب كما ان الانسانية المطلقة لو ارتفعت ارتفعت
كل انسانية فلم يبق انسان وارتفاع وجود الواجب ممتنع فكذا ارتفاع الوجود المطلق
وكل ما ارتفاع وجوده ممتنع فوجوده واجب لما عرف في الطبقات **لا يقال**
فيه شكان الاول ان الواجب بالذات الذي هو المبحث ما يمتنع ارتفاع وجوده
لذاته وههنا امتناع ارتفاع وجود الوجود المطلق لكونه مستلزما لارتفاع وجود
الواجب فان المطلق لازمه بالذات لان جوابه ان ارتفاع الحقيقة الكلية
الشيء ذات الافراد ومقومها عين ارتفاع الافراد التي من جملتها للوجود
وجود الواجب اذ الفرق بين الذاتي واللوازم الاخر فيما ذكروا ان رفع الذاتي
عين رفع الماهية بخلاف رفع اللوازم الاخر كالعقل الاول للواجب فتبين الفرق وحصحص
الحق **الثاني** النقض بمطلق التعين فان ارتفاعه يوجب ارتفاع تعين الحق الذي
هو عين الحق تعالى فيلزم ان يكون مطلق التعين حقيقة الحق وليس كذلك
...نا سبحانه تعالى لانه لان جوابه ان تعين الحق نسبة فكونه عين الحق
معناه الا وجود له الا وجود الحق لا ان له وجودا حقيقة هو عين وجود
الحق وجوده فان **فان قلت** فكذا لكل تعين نسبة فيكون عين المتعين بذلك
المعنى فما الداعي للفرق بين تعين الحق وتعين غيره **قلت** هو ان التعين ما يسمى
غيرا باعتبار التمايز كاجتماع الحقائق حسا او مثالا او روحا بخلاف في تعين الحق

٣

الاحدي او الواحدي اما الاول فهو صورة علمه بنفسه في نفسه لنفسه وفسرها
الشيخ رضي الله عنه بكونه غير متعين في نفسه وقابلا ان يحكم عليه بحكم كل متعين بحسب
ذلك المتعين مع كونه في نفسه حال الحكم عليه بذلك وانما يلحقه في مرتبة التعين الاول (هذا امر غير متعين)
الذي هو الحد الفاصل بين كمال الاطلاق الحقيقي عن قيد الاحدية وبين ما اندرج تحت الشهادة
اذ قبله لا حكم عليه ولا وصف له لا الاحدية ولا بعدمها واما الثاني فباعتبار اتصافه الاحاطي
لجميع الكمالات الجلالية والجمالية فمعنى واحديته وتعينه بها ان لا تعدد في مجموع اسم
احدية جمعية لا يتصور وراها وصف ولا مرتبة فهذان التعينان له لا يتوقفان
على ملاحظة الغير الباعث على اعتبارها لامكان اتصافه بهما ولم يتحقق الغير قلت
هذا ان التعينان المسميان بالتعين الاول والثاني عند القوم كل منهما نسبة كما مر
فمعروض النسبة خال في نفسه عنهما ايضا فهل له تحقق بدونهما فضلا عن
عن غيرهما وقد قيل لا تحقق للعام بدون احد خواصه او لا تحقق له بدونها فكيف
صح نفي الشي عن نفسه وفيه من المحالات البالغة قلت كل ما له ماهية او (اي نفي الوجود عن الوجود المطلق)
غير الوجود لا يتصور مقارنتها الوجود الا بالتعين لان تلك المقارنة تعين الوجود بخلاف
ما لا ماهية له غير الوجود فانه في نفسه واتصافه بالوجود منزه عن التعين لعدم احتياجه
الى غير ذاته لان ذلك الاحتياج هو المنبع للحاجات والممد للتعينات فقولهم لا تحقق للعام
الى اخره انما يتصور في القسم الاول ويتعالى القسم الثاني عن ذلك فعند تحقيقه
كما ينبغي يتحقق كون الحق تعالى واجبا وجوده ازلا وابدا ومستغنيا عن مطلق
التعين وعدم منافاة ذلك توقف ظهور كمالاته الاسمائية على بعض التعينات (بعض و)
الكلية او الجزئية التي هي شؤونه واوصافه ومقتضيات ذاته بحسب شروطها
المظهرية وتتسلسل بذلك الى التحقق بالتوحيد الذاتي والاسمائي والافعالي ان
وفقت واعلم انه المنكورين ان حقيقة الحق هي الوجود المطلق من اهل النظر
والمتكلمين جمعها في شرح المقاصد وارتضاها فلا بد من دفعها رفعا لتردد الضعفا (لعدم شيوعه)
وتثبيتها لمن يزعم بعد التباهي بها التناهي في ترتيب الحكم والعلم انه لم يبق العموم
حول معرفة حقايق الاشياء فعياذا بالله من الجهل المركب فضلا من المباهات
بلفظ المرتب اللهم عفوا وغفرا ولا تكلنا الى انفسنا كشفا وسترا ولا تبلنا بها الا ترجينا
سترا وجهرا الاولى ان المطلق لا تحقق له الا في الذهن والواجب من حيث (اي عقيدة وعلا)
وجوده في الخارج وجوابها ما مر في الخارج الامهات ان الحق وجود الكلي

الطبيعي في الخارج لوجود احد قسميه وهو المخلوط وقد اندفع ثمة شبهة
متكرية قالوا الموجود هو الهوية لا الماهيات الكلية قلت الهوية هي الماهية
مع التشخص والتشخص نسبة اعتبارية فلم يبق متحققا الا معروضه
لا يقال الموجود ما به التشخص والهوية الموجودة هي الانضمامات
لانا نقول ما به التشخص له ماهية والفرض انها غير موجودة فيبقى
تشخصه والانضمامات نسب اعتبارية فليست عين الهوية الموجودة بل لها
مدخل في ذلك والتحقيق ان الوجود للوجود بحسب مرتبته والماهيات
والهويات نسبه وصفاته التنزلية من الكلية الى الجزئية الثانية ان لا تحقق
للعام الا في ضمن الخاص فلا يتحقق الواجب الا في ضمن غيره وهو محال
وجوابها بعد انها تدفع ورود السوال الاول ما مر ان الموقوف تحققه
على تخصص وتقييد هو الذي له ماهية وهوية غير الوجود فلا يتحقق
الا بمقارنة ماهيته وهويته لوجوده اما الذي وجوده عينه فوجوده
ذاتيه وواجب له وعدمه سلب الشيء عن نفسه وقد ظهر امتناعه
فكيف تتوقف هوية ذات مثل هذا على شيء ولو على التعين الاول الاحدي
الجامع بالنسبة الى الحق نعم يمكن ان تتوقف هويته من حيث كمالاته
الاسمائية على المظاهر لكن بالشرطية لا العلية وههنا كلام فيه ان تحقق
الذات المطلق اما ان يتوقف على تحقق صفاتها واحوالها المشخصة بدون
عكسه او بالعكس كذلك او لا يتوقف من الطرفين او لكل توقف على الاخر
من وجه فالاول بين الاستحالة لان توقف الذات على تحقق احوالها دور
ويقتضي ان الذات والحال على عكس المفروض والثاني يقتضي ان تتعين
الماهية قبلها تعينا شخصيا فلا يكون كلية هف والثالث محال لان الوصف
والحال ما يكون تبعا في الوجود وسره ان عدم التوقف من الطرفين
[illegible] احدهما يمنع سريان سر الجمع الاحدي الالهي فلا يوجد فالحق هو
الرابع [illegible] تنبيه [illegible] على الذات في انتساب الوجود والماهية
على الاحوال في التعين لا يقال فتوجد الماهية قبل التعين لانا نقول
نعم فيما [illegible] وجدها عينها اما في غيره فانما يلزم لو لم يكن احد التعينات لازمه
وتقدم الذات فيه تقدما بالذات كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم

فلو كان لها تشخص قبل الانضمامات لم يحتج اليها
ولكان النوع منحصرا في الفرد
فيكون الموجود الانضمامات
لا الماهية

خصوصية

ولا يلزم عدم وجود الملزوم بدون لازمه توقفه عليه كالثلاثة بدون
الفردية والجسم بدون التحيز وهذه النسبة هي السارية فيما بين الهيولي والصورة
والجوهر والعرض من توقف الهيولي والعرض في القيام وتوقف الصورة والجوهر
في التشخص وانما سر سريان وجود الحق في المظاهر فان تقيده تنزل من كماله
الذاتي الاطلاقي بتوقف توجيه المشروطية على نسبة الاسمائية الى الحقائق العلمية
التي هي بالنسبة الى ذاته عينه المجعولة حسب استعداداتها صورا واعيانا ظاهرة
فالتوقف ولو بالشرطية انما هو لبعض اسمائه وصفاته على البعض لا لذاته المطلقة
الغنية عن العالمين فافهم تسلم عن ورطتي مجرد التشبيه والتنزيه الثالثة
لو كان الوجود المطلق واجبا لكان كل وجود واجبا حتى وجود القاذورات والخنازير والخبائث
تعالى الله عما لا يليق به وجوابها ما مر ان الوجود الاضافي في حقائق الممكنات بمعنى
الموجودية اي نسبة خاصة الى الوجود الحق لا عينه ولا يلزم من وجوب الشيء في ذاته
وجوب انتسابه الى شيء مخصوص فلا ان الوجوب اذا كان مقتضى الذات كان لازما
فاينما وجد وجد معه لان مقتضى الذات تحققه في نفسه او في الجملة من حيث
النسبة المخصوصة كما ان حقيقة الجسم تقتضي تحيزا ما وتحيزا ما فهما لا زمان لا المخصوص
والتحقيق ان المتعدد حسب تعدد الماهيات الجنسية او النوعية او الشخصية
او الوصفية هو الموجودات اي محال نسب الوجود لا نفس الوجود ثم النسب الاسمائية
منها جمالية لطيفة متعلقاتها مستحسنة بالنسبة الينا ومنها جلالية قهرية متعلقاتها
مستكرهة في نظرنا القاصر لكونها مهلكة او موذية او غير ملايمة وكمال النسبة
الى حيطة قدرته وحكمته وسعة علمه وقوته كما مر في الاصل العاشر الا ترى
انهم استعدوا واخلق مثل الحيات والعقارب والخنازير والقاذورات اليه في الواقع وان احترزوا
عن سوء الادب في التصريح بذلك فمثله بعينه الانتساب الذي عنينا الى
الى اسمائه التي هي مثل القاهر والضار والمنتقم والمذل وغيرها من الاسماء الجلالية
فلا ريب ان بمجموع الجلال والجمال يتحقق الكمال الرابعة ان الوجود ليس بموجود
كما ان الكتابة ليست بكاتبة والسواد ليس باسود حتى قيل منه المجهول من افراد نقيضه
الا ان يريد وا بقولهم الوجود موجود ان الموجود وجود لا انه ذو وجود ولكن
المراد بقولنا الواجب موجود هو الثاني لا الاول فان قلت لو لم يكن الوجود
موجودا لكان معدوما ولزم اتصاف الشيء بنقيضه قالوا في جوابه ان الممتنع اتصاف

من و

يتوقف بوجه

بكاتبة

البهمي

بمعنى صحة حمله عليه بالمواطاة نحو الوجود عدم لا بالاشتقاق نحو الوجود معدوم
اذ هو كقولنا الكتابة ليست بكاتبة ولذا قال العقلا ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
وقال مثبتوا الحال من المتكلمين انه من الاحوال وجوابها ان الموجود ما له الوجود
لا من صدر عنه كالكاتب بل التحقيق ان معنى الكاتب ايضا ما له الكتابة لا من صدر عنه
والاكان كل اسم فاعل كذلك وليس كذلك كالنابت والمنعدم وقولنا ما له الوجود اعم
من ما له الوجود الزايد وغيره او الخارجي والعقلي والوجود الغير الزايد لامتناع سلب الشيء
عن نفسه فيجب اثباته له ولذا قال الفلاسفة بان وجود الواجب الوجود
عينه وكذا الاشاعرة في كل موجود فهم واكثر العقلا معترفون بان الوجود موجود
بالشكل الاول القايلين ان الوجود عين الماهية الموجودة وكل ما هو عين الموجود
موجود وكذا الكاتب بمعنى ما له الكتابة الزايدة فلا ينافي عموم حقيقته اللغوية
ولو غير زايده تصدق على الكتابة بحسب المفهوم الوضعي غير ان العرف اشتهر
باطلاقه على احد قسميه وهو ما له الكتابة الزايدة فلا ينافي عموم حقيقته اللغوية
القسمين فظهر فساد القول بان الوجود حال او معقول ثاني تعالى الله عن ذلك
اللهم الا ان يراد انتساب الوجود الى الماهية فانه من الامور العقلية وبه يقول
المحقق الخامسة ان الوجود المطلق ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث
والمنقسم الى الشيء وغيره لا يكون عينه فضلا عن ان يكون انقسم الى الممكن واجبا
والى الحادث قديما وجوابها ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث اسام بسبب
الوجود اعني الموجوديات وليست من الاسما الذاتية اعني التي نسبتها الى المتقابلات
سواسية فالتقسيم في الحقيقة لنسبة الوجود لا لنفسه السادسة ان
الوجود يتكثر بتكثر المحال والمتكثر لا يكون واجبا اذ تجب وحدته وجوابها ان
المتكثر والمتعدد نسبه وشؤونه لا عينه لما مر ان الوجود عند انضمامه
الى الماهيات لا يكون غير الوجود بل هو هو ابدا لكنه سمي بواسطة الانضمام حصة
... حد ... التعينات واحدا بالشخص كاينا في كل آن في شان
بل شؤوناته هو نفسه تعيرات التعينات فاللازم من تعدد التعينات تعدد
الموجودات والموجوديات اعني نسب الوجود لا تعدد نفس الوجود لا يقال
فلا يكون مطلقا وكليا ومشتركا كما هو شان الواحد بالشخص حتى لو التزم كليته
لم يكون موجودا في الخارج فلم يكن واجبا لانا نقول اجاب البهشتي عنه

بلا تنبيه

بما له الوجود مح

السوال العدل او الوسط والاعم والنقل ... بما فيه و ...

قال البهشتي ... الوجود ...

وقال بان كونه شخصيا بحسب الخارج والكلية انما تعرض له في الذهن فلا منافاة بينهما
وهذا يدفع ايضا ما يقال لو كان كليا كان الواجب واحدا بالنوع لا بالشخص وذلك لجواز ان
يكون شخصيا في الخارج واحدا بالنوع في الذهن وفيه تأمل لان تعين الوجود الواجبي في
تعينه عينه فان كان التعين بذلك التعين شخصيا لا يتصور كليته ونوعيته ذهنا
كتعين زيد وان كان ذلك التعين نوعيا كليا لا يكون شخصيا نعم تعين حقيقة الجزئي
غير تعين ذاته لذا كان الاول كليا والاخر جزئيا وليس للوجود الواجبي في نفسه الا
تعين واحد هو عينه فالجواب الحق ما مر ان تعين ما عدا الوجود انما هو بمقارنة
الوجود لماهيته او هويته وتخصصه به واما الوجود المطلق فتعينه عين وحدته ووحدته
عين حقيقته وما بالذات لا ينفك ولا يزول فلا يتصور التعدد والاشتراك الا في نسبة
الكلية او الجزئية ونفسه كما هو هو في كل الاحوال فوحدته في افضى الكمال حتى لا يتصور في
مقابلته كثرة بل وحدته لانها عين حقيقته تكون عين الكثرة اذا تحققت والتي تنقسم
الى الجنسية والنوعية والشخصية هي الوحدة العددية المتصورة في مقابلة الكثرة
ووحدة الحق في ذاته بمعزل عنها فلا يوصف من حيث هو لا بالكلية والجزئية ولا بالنوعية
والشخصية بل هذه احوال بنسبة العلمية لذا لم يكن تعينات سائر الحقائق الا باحدها
اللهم الا ان يراد بالوحدة الشخصية وحدة ذاتية تمنع الاشتراك في عين تعين
موضوعها كالتعين الاول لذات الحق تعالى فتثنا ولا احدية الحق تعالى يدل عليه ما قال
الشيخ رضي الله عنه في النصوص ان اطلاق اسم الذات لا يطلق على الحق تعالى الا باعتبار
تعينه الذي يلي في تعقل الخلق عن الكمل الاطلاق المجهول النعت وهو التعين الاول
وانه بالذات مشتمل على الاسماء الذاتية التي هي مفاتح الغيب والاحدية وصف التعين
لا وصف المطلق المعين اذ لا اسم للمطلق ولا وصف ومن حيثية هذه الاسماء من حيث
عدم مغايرة الذات لها نقول ان الحق موثر بالذات هذا كلامه رضي الله عنه
وانما قال في تعقل الخلق عن الكمل لان التعين الاول في تعقل الكمل مطلق بالنسبة
الى كل تعقل لما قال الشيخ رضي الله عنه في موضع اخر منه وهذا الشهود التعين ان كان
يلي الاطلاق المشار اليه فانه بالنسبة الى تعين الحق في تعقل كل متعقل مطلق كونه اوسع
التعينات وهو مشهود الكمل وهو التجلي الذاتي وله مقام التوحيد الاعلى ومطلقية
الحق تلي هذا التعين والمبدأ هو بعينه الاعتبارات الظاهرة والباطنة والمقول
فيه انه وجود مطلق واجب واحد عبارة عن تعين النسبة العلمية الذاتية

ويهذا يندفع ح
صح
نفسه
يصدق تأمل

...ان وصف ... الاسم ... على الاعتبار ... هو ... الحق ...

الالهية والحق من هذه النسبة بسبح عند المحقق بالمبدا الا من نسبة عنوها بتم كلامه

السابعة انه مقول على الوجودات بالتشكيك فانه في العلة اقوى واقدم واولى منه في المعلول ويمتنع ان يكون الواجب مقولا عليه بالتشكيك لان المشكك يكون زايدا والزايد على حصص الوجود لا يكون عينها وجوابها ان المقولية نسبة الوجود فكما لم يكن التعدد الا فيها لم يقع التشكيك الا فيها بنا على قابليات المتعلقات اولا ختلاف بذاتية الوجود وعرضيته قال الشيخ رضي الله عنه في الرسالة الهادية ما يقال من ان الحقيقة المطلقة تختلف بكونها في شي اقوى او اقدم او اولى فكل ذلك عند المحقق الى الظهور الخ بحسب استعدادات قوابلها فالحقيقة واحدة في الكل والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب المقتضى تعين تلك الحقيقة هذا كلامه

الثامنة اشتراك الوجود معنى بين الواجب والممكن شي قد ثبت بالبرهان النير كما مر فلو وجد الوجود فاما بوجود زايد او بوجود هو نفسه واياما كان فليس اطلاقه على الموجودات بذلك المعنى فلم يكن مشتركا معنويا وجوابها ان الاشتراك لمطلق النسبة الكلية والاضافة عينية عن الى لمين على انا لما فسرنا الموجود بماله الوجود اعم من ان يكون زايدا او نفسه فقد حصل معنى يصح مشتركا به بين الكل

التاسعة ان دليلهم في اثبات زيادة الوجود على الماهية انا نعقلها ونشك في وجودها والمعقول غير غير المعقول جار في وجود الوجود فثبت بذلك انه ليس عينه

العاشرة ان مفهوم الوجود ومعنى الكون العام معلوم لكل احد حتى قيل ببداهته وحقيقة الواجب غير معلومة فلا يكون هو اياها وجوابها منع تعقل كنه ماهية الوجود فضلا عن بداهته فقد قيل ذلك في تعقل الوجود نفسه ثم الكون عبارة عن نسبته الى الكاينات من مجاليه ومظاهره لا عن حقيقته بل سيجيء في مفتاح الغيب ان قولنا هو وجود للتفهيم لا ان ذلك اسم حقيقي له قال الشيخ رضي الله عنه في تفسير الفاتحة ولا خلاف في استحالة معرفة ذاته سبحانه من حيث حقيقتها بلا تعيين باسم او حكم او نسبة او مرتبة ثم قال رضي الله عنه وتعيين ما تم الا ما داته شي شم احد من معرفتها رايحة فذلك بعد فنا رسمه وانمحاء حكمه ونعته واسمه واستهلاكه تحت سطوات انوار الحق سبحانه وسبحات وجهه الكريم فيكون ح العالم والمتعلم والعلم في حضرة وحدانيته رفعت الاشياه

اختلاف مح

ولو سلم البداهة

اي كلا ماهية

والاشتباه وحققت معرفة لا اله الا هو العزيز الغفار فان قلت المنفي ههنا معرفته
بوجه تختص به سبحانه من الاحاطة وغيرها والا فينافيه ما صرح به في مواضع
من ان الكمل الواصلين تحصل لهم العلم بما في الحضرة العلمية من الحقايق على
نحو تعينها في علم الله تعالى ومن جملة تلك الحقايق حقيقة الحق سبحانه فالواصل
بالورث المحمدي الى مرتبة كشف الذات ينبغي ان تحصل له معرفته على صورة
علمه تعالى بنفسه يدل عليه ما حكيناه قبل عن الشيخ من صورة علمه تعالى بنفسه
قلت لو حصل ذلك يكون من جملة الصور المخصوصة بالحالة المذكورة
في التحقيق الاتم فلا ينافيه والله اعلم تفريع التعريف السابق
بالتوصيف اللايق وفيه فصول الاول لما تحقق ان الحق هو الوجود والوجود
ماهية وسيجيء ان كل ماهية غير مجعولة فالوجود غير مجعول وكل وجود
غير مجعول واجب وكذا انتساب الوجود اليه انتساب الشيء الى عينه
والوجود ذاتيه وكل حقيقة وجود ما ذاتيها فهي واجبة ووجوبه عينه
لانه نسبة الشيء الى نفسه وكذا تعينه عينه لانه حضوره لنفسه اذ
لا غير فذلك يتعقل كونه هو هو وحدته الذاتية وهو كل علمه الذاتي
فالكل عين الذات لما هذه الوحدة لكونها ذاتية لا تركيب فيه لا خارجا والا
فالجزء الخارجي اوجب اي احق بالوجوب الذاتي ولا عقلا لان العقل عاقل ومقيد ولا قيد ثمة
فلا جنس للوجود ولا فصل فلا حد له وغيره عدم فلا مثل له ومقابله
عدم محض فلا ضد له ولانه ايضا لا نه المثل المساوي التام الاطلاق
التام حتى عن قيد الاطلاق ليس له من حيث هو تقيد فلا تخصص بعدد
او جهة او اشارة حسية او وهمية او عقلية الى كنهه ولا بتجرد او
جسمانية او روحانية ملكية او غيرها او عقلية او نفسية او مثالية
او خيالية او حسية جوهرية او عرضية قارية او غير قارية او زمان
او مكان او فلكية او عنصرية او بساطة او تركيب او جمادية او حيوانية
او انسانية او والدية او مولودية او غيرها بل الكل نسب توجهه
واحكام التفاته وكل من هذه الالتفاتات لانه نوع تقيد له وتنزل
عن غناه الذاتي صفته النسبية ونسبته الاسمية لكون التعين
علامة على ما لم يتعين والكل صور تعينات اسمائه وتجليات ذاته

اي علم بنفسه في نفسه الذاتي هو اصل علمه بكل الاشياء

في الاصل قيد له

بحسبها فهي من حيث ذاته عينه لان التعين وان كان من حيث متعلقاتها
ممتازة امتيازا نسبيا بنسبته فكل متعين بتعين هو في ذاته غير متعين حال الحكم
عليه بالتعين ولا يفارقه كونه هو هو وهو التعين الذاتي والاحدية وكل وجود
يلزمه تعينه بل يكون ذاتيه كونه ازليا ابديا ولكونه مطلقا كان ولم يكن معه شيء
والا لتقيد بذلك ولا يتغير حاله لحوق التعين غير متعين في ذاته كان الآن كما كان
عليه ولا طلاقه المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره في الكل مع الاشياء
علمه بها والاشياء تعينات تعقلاته كما ان حقايقها تعقلات تعيناتها
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فعلمه بالكلي كلي وبالجزئي جزئي
وبكل شيء على ما هو عليه حتى بنفسه وعلمه بنفسه عين علمه بجميع المعلومات فكان
جميع علومه كساير الصفات ازلية التعلقات كل تعلق شانه المخصوص في آنه
المخصوص فكانت نسب علمه المسماة كلياتها ماهيات وجزئياتها هويات ازلية غير
مجعولة اذ لا وجود ثمة لغيره ولا جاعل لما في ذاته ولان علمه في ذاته الاحدية
وحداني النعت هيولاني الوصف كان الاختلاف في نسبه بحسب اختلاف
المتعلقات وذلك بسبب تبعية علمه للمعلومات كذا قيل مستنبط من الافراد
فكان فعليا لا انفعاليا كعلوم العباد ولعدم تقيده بالزمان كان جميع
الانات حاضرة عنده وبحضورها يحضر ما فيها فجميع الموجودات بوجودها
واحوالها المنقسمة بالنسبة اليهم الى السابقة والحاضرة واللاحقة ونسب ما بينها
حاضرة عنده فلو اعتبر في كلامه او افعاله تقيد بزمان او مكان او حال كان باعتبار
حال الغير من المخاطبين وغيرهم ولانه لاطلاقه وسع كل شيء رحمة وعلما فلا يمكن
وقوع ما يخالفه وضح سر القدر وصح تبعية الارادة لعلمه كما تبعتها القدرة باظهار
ما عينته الارادة وبمقارعتها يظهر الكلام والتاثير والايجاد وهو تعين الوجود
الموجود بحسب كل نسبة علمية هي حقيقة من الحقايق بصورة تقتضيها تلك الحقيقة
وهو معنى سريان التجلي وتخصصه ونشره وانبساطه ورشه وهو الخلق والايجاد
مطلقا والابداع والاختراع لما لا مادة ولا مدة له غير ان الابداع يناسب القدرة
والاختراع يناسب الحكمة ثم التكوين لما له مادة بلا مدة والاحداث لما له هما
هذا عند اهل النظر وفي طور التحقيق التكوين شامل للكل لان الكل مخلوق فيه
مادة وصورة مخصوصة او غير مخصوصة بحسب اقتضاء مرتبته واذا كان

وسريان الوجود

تفصيل التعين الوجودي صورة التعين العلمي فما لم يتعلق العلم بوقوعه لم يقع وما نبا العلم عن وقوعه استحال وامتنع وما تعلق بوقوعه وجب لما توجه اليه الارادة والقدرة والكلام وانتظم امر الكون بهذا النظام السبب ولان علمه الشامل بالعواقب والاوايل جزم لا تردد فيه حكمه حتم جف به القلم فانقسم الامور بين وجوب الوجود والعدم لا لان ذاتهم موجب فانه غني عن كل ايجاب وموجب وبذلك الغني اختص بالقدم ووسم كل شي سواه بالحدوث عن العدم الثاني ولان وجود كل موجود له حقيقته ولا يسمى سوى نسبته وصفة التعين شرط خصوص تاثيره فكل الاثر له لكن من حيث ذلك المظهر ورتبته وللمظهر مجازه لا حقيقته فكل نعمة فضل منه لانه عنوان جماله وكل نقمة عدل منه لانه تبيان جلاله وكل منهما برهان كماله عز ان توزع الحاصل حسب استعداد القابل فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن لا فلا يلومن الا نفسه وكل ميسر لما خلق له المقام الثاني ان الحق تعالى واحد وحدة حقيقية لا تتعقل في مقابلة كثرة والكلام فيه يستدعي تقديمات الاول ان التوحيد في اللغة التفريد وفي اصطلاح اهل الذوق هو تفريد الوجود المحض على وجه تنطوي المبادي والترتيب في عظمته القيومية ومعنى عظمته احاطته بكل شي وحصول ره عنده وغاية قربه منه لان الوجود يساوق الشيئية فلا يتحقق شي دونه اعني ان الوجود العيني يساوق شيئية الوجود فلا يتحقق دونه ~~ان الوجود العيني~~ والوجود العلمي يساوق شيئية الثبوت فلسان الاول لم يكن شيئا مذكورا ولسان الثاني انما قولنا لشي اذا اردناه الاية واما مدعي الثبوت بدون العلم والوجود وهما الشيئيتان الباطنة والظاهرة للثبوت فمما بو عقله واما معنى القيومية فهو دوام القيام وعدم تعلق الوجود بغيره بل تعلق غيره به بالعلية مطلقا ولذا قيل القيوم هو القايم بذاته والمقيم لغيره فمعنى المبالغة اثر في التعدية كما في الطهور الثاني في اقسام الوحدة من الذاتية والوصفية والفعلية باعتبار انها المشتمل ثانيها على ثلاثة مشاهد بعضها فوق بعض وهي ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في فك ختم الفص الهودي الاحدي ان للوحدة ثلاث مراتب الاولى اعتبارها من حيث هي هي فلا تغاير الاحدية بل عينها وليس نعتا للواحد وهي مراد المحققين الراسخين بالاحدية الذاتية ولكل شي احدية تخصه من حيث عدم مغايرة كل شان الهي لذات الاحد الثانية اعتبارها من حيث كونها نعتا للواحد وتسمى بوحدة الصفات والنسب والاضافات وتنضاف الى الحق من حيث الاسم الله الذي هو محتد الصفات ومشرع الوحدة والكثرة المعلومتين للجمهور

فلما امكان الاقبال نظر الى الحقايق الالهية في تاثيرها الوجود والامتناع

لان الغايات من كمال اثر علمه فالبشر لذلك الجلال ولذا كان الوجود خيرا والعدم شرا

الثالثة وهو انا قولنا للثبوت

ولما كان كل موجود شانا الهيا باعتبار عدم مغايرة شئونه لذاته تكون احدية كل شان وموجود خاص

اي تنضاف الاحدية الذاتية الى الحق باعتبار التعين الاول

الثالثة اعتبارها من حيث الاحكام اللاحقة التي هي على نوعين نوع من الاحكام
يتعقل في الوحدة وظهوره موقوف على شرط او شروط مع اشتمال الوحدة عليها بالقوة
والنوع الاخر لا تشتمل الوحدة عليها وانما يلتحق من امور خارجية غير معقولية
صرافة وحدتها كقولنا الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهذا هو مبدا التعدد
النسبي او الوجودي وهو المضاد للكثرة وتختص بمرتبة الافعال كوحدة الفعل
والفاعل مع كثرة محاله وانما الخصيصة بذوق هود عليه السلام حيث قال اني توكلت
على الله ربي وربكم الاية والسر فيه عدم اعتبار الوسايط والاسباب فلذا اضاف الاخذ
الى الهوية التي هي عين الذات ولم يذكر يدًا ولا صفة وغير ذلك وهو مشهد
المتوسطين من المحققين فان مقتضى ذوقهم ان الوسايط معدات لا مؤثرات
وكل فعل اثر الحق اصله واحد لكن يكتسب من المحال تعددا يتبعه كيفيات نافعة
او مضرة عاجلا واجلا يعودان اعني النفع والضر تارة على الانسان من حيث روحه
واخرى من حيث جسمه وطورا من حيث صورة ونشآته واخرى من حيث المجموع
وثمة صنف اعلى ذوقهم الوحداني الالهي المطلق عن الوصف في الاصل تعينه بالتاثير
او التاثر التكليفي انما يكون بحسب المراتب التي يحصل فيها جملة من احكام الوجوب
والامكان في قابل لها فان ظهرت الغلبة لاحكام الوجوب عند الفعل من حيث تقيده
طاعة وفعله مرضيا وان كانت الغلبة لاحكام الامكان وتغلبا عن خواص الوسايط
يسمى من حيث تقيده معصية وقبيحا والحسن والقبح راجعان الى مايناسب مرتبة
الشرع او العقل او الى الملايمة من حيث الطبع والغرض ولسان الشرع معرب عن
المحاسن والقبايح او معرف لثمراتهما وكيفية التدارك لصور المعصية او تنمية
نفع الفعل المرضي وثمة صنف اعلى من ذوقهم ان كل سبب وشرط وواسطة
ليس غير تعين من تعينات الحق وان فعله الواحد الذي يعود اليه من حيثية كل تعين
وان من اضيف اليه الفعل ظاهرا يتصل به ثمرته بحسب شهوده ومعرفته
ونسبته الى الاصل واحديته التصرف والمتصرف وانصباغ افعاله بحكم الوجود
وسر سبق العلم ومقتضاه وبضعف ذلك او عدمه ومن لم يذق هذا المشهد
لم يعرف سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الاية وان الذين يبايعونك
الاية وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده ولا سر قوله
كنت سمعه وبصره الحديث ولا سر قوله الذي دون هذا الحكم قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم

ان الفعل

ولا يعرف من اي وجه يصح نسبة الانفعال الى الحق من حيث اصالتها ومن حيث احدية جمعها
ومن اي وجه يصح نسبتها اليه وان تعددت هذا ما قاله رضي الله عنه الثالث ان الوحدة
تنقسم من وجه اخر الى الحقيقية والعددية فالحقيقية ما لا يتوقف على مقابلة كثرة
تعقلا ووجودا وهي اما ذاتية او نسبية فالذاتية وهي الاحدية ما اشار اليه الشيخ
رضي الله عنه في التفسير بقوله كون الواحد واحدا لنفسه فحسب من غير تعقل
ان الوحدة صفة له او حكم بل كونه لنفسه هو هو وليس بين الهوية وهذا التعين فرق
غير نفس التعين هذا عبارته فالمراد بها الذاتية اعتبرت في الحق او بعد بسيط ما في غيره
اما لانها عين الذات او مقتضى نفس الذات او لا حقها لا بواسطة نحو العدد واما
النسبية وهي الواحدية فهي هذه للنسب او الاحكام لكن نسبتها الى الذات
لا باعتبار مفهوماتها كما مر فتتناول الوصفية والفعلية فهي ما اشار اليها الشيخ رضي الله
عنه فيه بقوله والحكم الاخر للواحد كونه يعلم نفسه بنفسه ووحدته ومرتبته وعلمه
بذلك وكون الوحدة نسبة وصفية فهذه النسبة حكم الواحد من حيث نسبته
ومنها انتشئت الكثرة ومن هنا نسبة التعلق للحق بالعالم ونسبة الغناء عنه من حيث
الاولى واما العددية وهي التي تتوقف على مقابلة كثرة تعقلا ووجودا فمما اشار
اليه الشيخ رضي الله فيه ايضا بقوله حكم الوحدة بالنسبة الى العدد كونها من شانها ان يعد بها
او ان تظهر العدد لا انها منه هذا كلامه فالفرق بين الوحدة الحقيقية الذاتية
والاخيرتين انها نفس الذات من كل وجه وهما باحد الاعتبارين وانها سارية الى كل
حقيقة وتعين لوجوب سريان الجمع الاحدي الى كل متعين بخلافهما لجواز ان لا تعتبر
النسب المندمجة ولا المقابلة بالممانعة العددية وانها ليس فيها ملاحظة العدد لا قوة
ولا فعلا بخلافهما وانها تنافي مبدائية الكثرة وهما يصححانها فهذه اربعة والفرق
بين الاخيرتين ان الكثرة النسبية تشتمل على الكثرة المعقولة بالفعل والعددية
تتوقف معقوليتها على الامور الخارجة وان النسبية تتعقل مع الكثرة لا في مقابلتها
والعددية في مقابلتها المتصورة من ممانعة العددين وان العددية هي المنقسمة الى الوحدة
الجنسية والنوعية والشخصية ونحو المشابهة والموازاة والمطابقة وغيرها من اقسام
الوحدات المذكورة في علم النظر لا الاوليان وان تحققت الوحدة الذاتية في الكل بحجة
عموم سريانها اذا تحققت فنقول الحق تعالى واحد وحدة حقيقية ونعني
بها كما مر ما لا يتعقل في مقابلة كثرة اي لا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورها على العلم الصحيح

اعني وحدة النسب

النسبية والعددية

لان تركيب العدد في الوحدات ...

المحقق

المحقق على تصور ضد لها كالكثرة في التحقق او العلم اذ لو توقف كانت الوحدة

عددية كما هي المتصورة في الاذهان المحجوبة فالعلم الصحيح المحقق صحته

احتراز عما فيه فانه اما فاسد او غير محقق صحته لعدم الكشف والمعاينة

وهذه الوحدة الحقيقية تشمل غير العددية من الذاتية والوصفية

والفعلية حقيقتها عدم توقفها على ما وراء حقيقتها مما يسمى غيرا او ضدا فهي

منشا كونه تعالى احدا في ذاته واحدا في صفاته وافعاله فالاحدية سقوط

كافة الاعتبارات والواحدية تعلقها في الذات ومتعلق الاحدية بطون

الذات واطلاقها وازليتها وفيه نسبة اسم الاحد الى السلب احق من نسبته الى

الثبوت اما متعلق الواحدية وهي اندراج النسب الغير متناهية في اول رتبة

الذات وتحقق تفصيل تعيناتها في ثاني الرتبة كذلك فينتشي من هذه الوحدة

اعيان الكثرة وظهور الذات ووجودها وابديتها ونسبتها الى الثبوت لا السلب

ولا مغايرة بين الاعتبارين في الحقيقة اذ لا كثرة ثمة بالفعل لذلك حكم بعض اكابر المحققين

ان الواحد الاحد اسم واحد مركب كبعلبك قال الفرغاني رحمه الله اما الوحدة

العددية فمنشا الكثرة اوعادها اي مفنيها فهي متضايقة معها ولذا كانت

وحدة كل شيء بالنسبة الى ما له من جنسه فوحدة الشخص بالنسبة الى الاشخاص

والنوع الى الانواع والجنس الى الاجناس والعشرة الى العشرات والماية الى المايات والالف

والعدد الى العدد والمربع الى المربعات وغيرها والمتضايفان متكافئان ومتلازمان

من حيث التضايف تعقلا ووجودا لذا قال الاصوليون جزء الشيء من حيث كونه جزءا

موقوف على الكل تعقلا ووجودا لكن الكل يتوقف على الجزء ذاتا ومن كلتا الحيثيتين

تضايفا واعلم ان للوحدة الحقيقية خواص منها سريانها الى كل موجود

حقيقي ان الحكم الجمعي الاحدي الالهي هو الذي بسرايته يتحقق كل متحقق لذا كان

وحدته المصححة ~~لذا كان وحدته الصحيحة~~ لوجوده دليل وحدة موجده الذي هو

مطلق الوجود ومنها ان وحدة الشيء الذاتية عين تعينه فاقسام التعين كاقسامها

جزئية وكلية واصالة وتبعية فاعم التعينات كاعم الوحدات له جمعية جميع التعينات

فلا يتصور وراءه تعين كما لا يتصور وراء مطلق الوجود وجود ووحدة فينبغي ان

يكون ازليا ابديا منبعا لجميعها فيدل كل تعين عليه ومنها ما مر من عدم

توقفها على غير ذاتها بخلاف محال سريانها وقوابلها فان احديتها موقوفة على منبعها

چه خوش گفته است آن گوینده در ذات که التوحید اسقاط الاضافات

اعتبارها

ومتعلق هذه الواحدیة ظهور الذات ووجودها وابدیتها م

کذا م

لما ثبت و

الاعتبار

الذي منه تشعبت فعلم من كونها سارية دايمة انها ثابتة ومثبتة بكسر الباء لا مثبتة بفتحها كاحدية الاعداد كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه فان قلت المفهوم من الوحدة انما صفة للواحد لعدم الكثرة فكيف ان يتصور يثبت لا بمقايستها قلنا قولنا واحد وحدة للمتنزه به عن ان يعتبر معه غيره لان الله كان ولا شيء معه والآن كما كان عليه ولان كل مقيد ومتعدد مسبوق بالمطلق الواحد وايضا للتفخيم حيث يشعر بعدم العجز والاحتياج والاستعانة والمغلوبية وساير الصفات الجلالية لا لان يدل بلفظ الوحدة على مفهومها المقيس على الكثرة كما هو متصور في الاذهان المحجوبة مما ان المراد بوحدة الحق نفي كثرته وتعدده وبيان ان لا شريك له في الالوهية اذ لا حاجة اليه بعد اثبات ان الحق هو الوجود المطلق اذ لا يمكن ان يوجد مثله اما في ذاته او حقيقته او في انتساب جميع الوجودات اليه او في غناه من حيث هو عن كل خصوصية او في قيوميته بذاته وغير ذلك من كمالاته ولغفلة الاذهان المحجوبة عن هذا الاصل تكلفوا في اثبات الوحدة العددية والزامها على غير اهل الملة بشبهات تشتمل على مقدمات من غاية وهنها يخاف على اهل صونها ان يتوهم في سوق هذا المطلب العالي ان غرضهم ترويج ترويج الكاسد بالشوق المتوالي وقد وضح فيما مر وهنا من المنبهات ان الدلالة على وحدته سبحانه من المتعينات كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد واضبط ما ذكروا في اثبات الوحدة انه لو تعدد فاقله اثنان فاما ان يقدر احدهما على خلاف مراد الاخر ونقيضه ام لا الثاني عجز عن الغرض بحال الامكان وتنافيه الالوهية بخلاف العجز عن الجمع بين النقيضين فانه عجز لثبوت المحال في نفسه وعدم الامكان وبخلاف العجز عن خلاف مراد نفسه كعدم ايجاد سكون زيد حال ايجاد حركته فانه عن نفسه لا عن الغير والاول يفضي الى الجمع بين النقيضين وكل ما يفضي الى المحال محال

المقام الثالث في ان المدرك من الحق سبحانه الذي هو موضوع العلم والمطلق احكامه فيه انما هو احكامه ونسب علمه وصفاته من حيث اقترانه بالماهيات لا كنه حقيقته ذات الحق سبحانه وهو الوجود المطلق من حيث وحدته المنبه عليها اعني الحقيقية الذاتية لا العددية ومن حيث تجرده عن اوصافه ونسبه اللاحقة من حيث المظاهر والظهور فيها لا تدرك ولا توصف وذلك لوجهين احدهما باعتبار حال مدرك الانسان والثاني باعتبار حال ادراكه اما الاول فلان كل ما يدركه الانسان في الاعيان اي في المظاهر

٤٣

كان ماكان اعني كلما يُشهده من الاكوان بعقل او خيال او حس غير ما يُدركه من الحقايق المجرده في حضرة غيبها بالكشف اما اضوا او الوان او سطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمية وذا في عالم الحس واما أمثلتها الظاهرة في عالم الخيال والمثال المتصل بالانسان او في عالم المثال المطلق والخيال المنفصل عنه من وجه وان كان متصلا به من جمعية الانسان وبواسطة ان خياله المتصل جدول منه سوا كانت تلك الامثلة أمثلة الصور الروحانية عند ما تتجسد فيه الارواح او أمثلة الصور الجسمانية حينما تتروح فيه الاجساد وسوا كانت تلك الامثلة امثلة الصور الروحانية ~~عند ما تتجسد~~ متحققة في الخارج تحكيها الخيال او المتحقق في الخارج مفرداته والخيال تحكيها ويركبها وكل من تلك المحسوسات والمتخيلات فكثرتها محسوسة ووحدتها معقولة ان حصلت بترتيب المبادي والاقيسة وكل ما هو كثرة محسوسة فهي ليست نفس الوجود الحق لانه واحد من كل وجه بل هي احكام الوجود اعني الموجودات وصور نسب علمه وصفاته اللازمة من حيث اقترانه بكل عين وماهية حكم بالموجودية عليها بسر ظهور الوجود فيها لكونها مرآة له وظهوره بها التوقف تعينه عليها بالشرطية وعلى مرتبتها بالشرطية او العلية كما مر وظهوره لها ايلا ان يكون الوجود مرآة لاحوالها وظهوره بحسبها اي بقدر قابليتها له واما الثاني فلان ادراك الانسان انما يصح ويتحقق له من جهة كثرته وكل ادراك شانه ذلك لا يتعلق بالواحد من كونه واحدا اما الكبرى فلان فلما مر ان التي لا يدرك بما [illegible] يضادّه ويباينه من حيث هو كذلك واما الصغرى فلان الانسان لا يتاتى له الادراك الا من جهة كونه حقيقة متصفة بالوجود والحيوة وقيام العلم به وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم ويطلب ادراكه مع ارتفاع الموانع من ادراكه فتعذر ادراكه من حيث وحدته وان كانت الاحدية الجمعية الالهية سارية اليه كما مر من نص الفكوك بان لكل موجود محقق احدية سارية من هذه الاحدية اللهم الا لجهته الخاصة من وجوه قلبه وعينه الثابتة في حضرة غيبه فانه باحدية تلك الجهة تحصل له معرفة الحقايق البسيطة بالكشف كما مر استثناؤه تلخيصه ان ذات الحق سبحانه من حيث وحدته المذكورة مطلقة مستغنية عن كافة القيود والانسان مقيد من حيث استعداده ومرتبته واحواله فلا يقبل الا مقيدا مثله لما مر مرارا ان ادراك الشي بما ينافيه من جهة ما ينافيه لا يكون واما من جهة الاحدية لعينه الثابتة

تخصص

حين الفنا الماحي للمغايرة بين المدرك والمدرك والادراك فلا كلام فيه وتحقيق
ذلك ما ذكر الشيخ رضي الله عنه في التفسير ان الذوق الصحيح التام افاد ان مشاهدة
الحق تقتضي الفنا الذي لا يبقى للمشاهد معه فضلة يضبط بها ما ادرك وفي
التحقيق الا ثم انه متى شهد احد الحق فانما يشهده بما فيه من الحق وما فيه من
الحق عبارة عن تجليه الغيبي الذي قبله المتجلى له باحديته عينه الثابتة المتعينة
من العلم التي يمتاز بها عن غيره من الوجه الخاص دون واسطة فاستعد به لقبول
ما يبدو له من التجليات الظاهرة فيما بعد بواسطة المظاهر الصفاتية والاسمائية
وبهذا احصل الجمع بين قولهم ما يعرف الله الا الله وقولنا لا يمكن ادراك الشي بما ينافيه
وبين دعوى العارف انه قد عرف الله معرفة ذوق وشهود وقولهم في الاحدية التجلي
محال مع اتفاقهم على احدية الحق ودوام التجلي لمن شا من عباده من غير تكرار
التجلي ومن عرف سر قرب الفرائض والنوافل وما بيناه في ذلك تنبيه لما اومانا
اليه وعلى كل حال نحن مقيد ولن من حيث استعدادنا ومراتبنا واحوالنا وغير ذلك
فلا نقبل الا مقيدا امثلنا وبحسبنا والتجليات الواردة علينا ذاتية كانت او اسمائية
وصفاتية فلا تخلو من احكام القيود المذكورة هذا كلامه رضي الله عنه وقال
الفرغاني رحمه الله تعالى انهما شوهدا وعلم شي من الذات عند تجليه الظاهر او الباطن
او الجمعي في السير المحبي وقرب النوافل وتقدم السلوك على الجذبة وسبق الفنا على
البقا حيث يظهر لذي الفنا ان الحق المتجلي آلة لادراك العبد المتجلى له فبي يسمع
وبي يبصر وفي السير المحبوبي وقرب الفرائض وتاخر السلوك عن الجذبة وتقدم
البقا الاصلي على الفنا حيث يتبين ان العبد المتجلى كالآلة لادراك الحق المتجلي من باب
ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وعند انتها السيرين والجمع بين الكمالين ابتدا
وانتها حيث تظهر الحالتان على التعاقب او معا من باب وما رميت اذ رميت الاية فعلى
كل حال يكون ذلك الادراك والشهود والتجلي من حيث تعينه ومشيئته وعلمه
الاقدس بذاته تعالى من حيث واحديتها لا من حيث اطلاقها واحديتها تم كلامه ثم ان الشيخ
رحمه الله تعالى يفهم من كلامه في التفسير لعدم شهود الانسان الحق والحقايق الالهية الا
في المظاهر وبحسبها وجهان اخران راينا ان لا نخلو الموضع عن الاشارة اليهما احدهما
غاية ظهور الحق بمحض نورانيته وبساطته كما قال صلى الله عليه وسلم نور اني اراه
لما تقرر في الفكوك ان النور لا يدرك ويدرك به والمتعين من امتزاج النور

فليس نفس الاعتبار التجلي الغيبي

والظلمة عكسه تُدرِك ولا يُدرَك بها والضياء الحاصل من اختلاطهما يُدرِك ويُدرَك به والمتعين من امتزاج النور والظلمة على المثال لذا كان الضياء صفته الذاتية يؤيده ما مر نقله من التفسير ان البساطة حجابك وبالتركيب الذي هو ستر على الحقائق يرتفع الحجاب وانه لم يرد الا معقولية جمعهما الذي لا وجود له هذا هو العجب العجاب
وثانيهما غاية قربه فانه اقرب الينا من حبل الوريد اذ الوجود الى كل موجود اقرب من كل قريب وذلك لان البصر كالبصيرة لا يدرك الا المتوسط بين القرب والبعد والحقارة والعظمة فلا يدرك البصر مع غاية البعد كحركة الحيوان الصغير من المسافة البعيدة وحركة قرص الشمس والكواكب ومع غاية القرب كالهواء المتصل بالحدقة وكنفس الحدقة وكذلك يعجز عن ادراك الاشياء الحقيرة مثل الذرات والهباءات وعن العالية كقرص الشمس عند كمال نوره فانه يتخيل سوادا فيه لعجزه عن ادراكه مع ان الوسط منبع الانوار كذلك البصاير تعجز عن ادراك المعقولات الحقيرة مثل مراتب الامزجة الجزئية والتغيرات الجزئية من النماء والذبول وغيرهما الواقعة في كل آن وكذا عن الحقايق العالية مثل ذات الحق وحقايق اسمائه وصفاته الا بالحق وعلى هذا المطلب ينبغي التوفيق بين قوله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال نور اني اراه اي النور المجرد لا يمكن رؤيته وبين ما سئل ابن عباس عن روية النبي صلى الله عليه وسلم فاخبر انه رآه فاخبر بقول عايشة رضي الله عنها على القول الاول فقال ابن عباس ويحك ذاك اذا تجلى في نوره الذي هو نوره اي انما تتعذر الروية باعتبار تجرد الذات عن المظاهر فاما في المظاهر ومن وراء حجابية المراتب فالادراك ممكن كما قيل كالشمس تمنعك اجتلاك وجهها فاذا اكتست برقيق غيم امكنا واليه الاشارة بذكر الحق ظهور نوره في مراتب المظاهر وقال الله نور السموات والارض الاية ثم قال نور على نور فاحد النورين هو الضياء والاخر هو النور المطلق الاصلي لذا تمم بقوله تعالى يهدي الله لنوره من يشاء اي يهدي بنوره المتعين في المظاهر الى نوره المطلق الاحدي واليه ايضا اشار صلى الله عليه وسلم في بيان الروية الجنانية المشبهة بروية الشمس والقمر عن اهل الجنة انهم يرون ربهم وانه ليس بينه وبينهم حجاب الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن فنبه على بقاء الرتبة الحجابية وهي رتبة المظهر كذا افهمك اليوسفي النوري
المقام الرابع في نسبة الوجود الى حقيقة كل موجود بالعينية او الغيرية فنقول نسبته الى الحق بانه عينه والى غيره

ولذا ما رميت نورها بين الحضرتين

بلغ

بروية ه

بانه زايد عليه ويستدعي تقديم مقدمة هي ان حقيقة الشي نسبة تعينه في
علم ربه اي كيفية تعينه في علم الحق تعالى ازلا وابدا فهي كيفية علمه بذلك الشي.
ولا شك ان علم الحق صفته وكيفية صفته صفة له فالحقايق صفات الحق وصور
نسبه العلمية وتعيناته الغيبية وتعقلات تعيناته الوجودية وتجلياته الوجودية
النورية لكن بالنسبة الباطنة وقيل حقيقة الشي خصوصية وجوده فلو اريد
بها خصوصيته العلمية فذاك وان اريد خصوصيته الخارجية فهي من لواحق
الحقيقة لا عينها والا لم تكن الحقايق ازلية غير مجعولة مع ان قايله ذاهب اليه
فذلك التفسير بالقول بمجعوليتها انسب وسيتحقق بطلانه كيف ولو صح لم تكن
الماهيات المعدومة ماهيات اللهم الا ان يصطلح على تخصيص الحقيقة بالماهية المتحققة
فيكون النزاع لفظيا ويراد بخصوصية الوجود الخصوصية المقدرة لا المحققة فتعود الى الاول
ثم تفسيرنا يقتضي شيئية الثبوت لكل حقيقة لا شيئية الوجود ولذا سماها
المحققون العين الثابتة وغيرهم الماهية والمعدوم المعلوم والشي الثابت فيتمشى
صحته سوا قيل بعدم الوجود العلمي او قيل به ولكن وجودا غير اصيل وبالنسبة الى العالم لا في
نفس الامر واما التقرر الذي تقول به المعتزلة بين الوجود والثبوت العلمي اعني
تقرر الممكن المعدوم في نفسه فقد بين الشيخ رضي الله عنه انه باطل قطعا اذ لا واسطة
بين الوجود والعدم وتمسكهم بتحقيق باطل لان مقتضاه الثبوت في علم المميز او في علم
الحق لا في نفس ذلك الشي بدليل الحقايق الممتنعة المتميزة فنقول تاييده
اما ان الوجود في الحق عين حقيقته مع ما سلف فلان حقيقة الحق لما كانت كيفية
تعين الوجود عند نفسه وهي كونه هو هو صار الوجود عين حقيقته وهذا مع انه
واضح غاية الوضوح برهنوا عليه بانه لو كان زايدا على حقيقته فكانا حقيقتين توجب
احديهما تقتضي امكان الاخرى لاستحالة تعدد الواجب وامكان ايهما كان تجوز
ارتفاع وجود الواجب او حقيقته فينافي وجوب الحق وبان وجوده لو زاد
لعلل ولو بماهيته فيتقدم على وجوده بالوجود لبديهة الصبيان والحيوان
وبالنظر في ان الزيادة خارجة وفيه من المحالات اللحقة السالفة فلا وجه
للاعتراض بان تقدم الماهية بالوجود انما يلزم لو اعطاه الحقيقة غيرها فيرد
عليه اما لو اعطته نفسها فيرد عليها فلا والفارق في الموضعين الضرورة وذلك
للزوم تاثير المعدوم في نفسه وهو محال من وجوه لا تخفى وقال الطوسي

هو الهيئة ... [illegible]

بلغ

احمد الله

رحمه الله لو كان للحق وجود وماهية لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدا لا يكون مبدا الكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدا قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة ولا معدومة واذن يكون مبدأ الموجود امرا غير موجود وهذا محال واما ان الوجود زايد على غير الحق من الموجودات فلان حقايقها صفاته وشوونه ونسبه كما مر وكل موصوف زايد على صفته ونسبه وعلى لسان النظر ان وجودات الممكنات مستفادة من الواجب والمستفاد للشي من الغير لا يكون عينه وعلى هذا تقدير عدم مجعولية الحقايق او مجعوليتها بعين مجعولية وجوداتها الاضافية صحيح اما على تقدير مجعوليتها بجعل آخر غير مجعولية الوجودات الاضافية فلا لكن فيه بعض المحالات السالفة والاتية اما في طور التحقيق فما مر الاشارة اليه مرارا ان المشترك بين الموجودات او المشكك بينها والعارض عليها هي الموجودية اعني النسبة الاسمية للوجود الحق الى الماهيات الممكنة بناء على ان الاشيا صور التعينات العلمية وهي صور النسب الاسمائية للوجود الى الماهيات ونسب الوجود اليها هي الموجوديات المسميات بالوجودات الاضافية والا فذات الحق من حيث هو اجل من ان يعرض او يتعدد او يحتاج الى علة القيام او البقا او يتغير بل الكل شعوب شوونه ومظاهر نسب اسمائه وبهذا يندفع الاسئلة التي ذكرها الشيخ رحمه الله تعالى في المفصح على الاثبات عند النظر بالحق ان الوجود عين الحق بالنظر الى ان مفهوم الوجود واحد فهو من حيث هو ان اقتضى العروض لماهيته كان كل وجود عارضا وكان وجود الواجب صفة لحقيقته لا عينها وان اقتضى ان لا عروض كان وجود كل ممكن اما عينه فلا يكون منهما واحدا هف واما ان لا يكون عارضا على الممكنات فلا يكون موجودة وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد وجود الواجب لسبب منفصل فيكون واجبا بغيره هف وذلك ان العروض لا لنفسه بل للنسبة الاسمية والغنا لنفسه على انا نقول كل ماهية تقتضي ان لا عروض بالنسبة الى نفسه لانها غير مجعولة وسلبها عنها ممتنع وتقتضي العروض لغيره اي الانتساب اليه بشرط او سبب فكذا الوجود واما ما اجاب به الطوسي رحمه الله تعالى من انه مشكك ويجوز للمشكك اختلاف مقتضياته كالنور يقتضي في الشمس ابصار الاعشى لا في السراج فقد مر ان الشيخ منع التشكيك واختلاف اقتضاآته بل الاختلاف في نسب ظهور تلك الحقيقة الواحدة بحسب قابليات محالها وهو الحق عند اهل النظر ايضا ان

المراد الموصوف الحقيقي لا النحوي فلا ينتقض بالناطق الانسان فان الموصوف ليس بزايد صح

[illegible]

وجودُ الواجب متعينٌ في العقل واتفق جميع العقلاء أن حقيقته مجهولةٌ والمعلومُ غيرُ المجهول وكونه معلومًا من وجه مجهولًا من آخر يقتضي تعقل جهتين مختلفتين فيه وهو واحد من جميع الوجوه وذلك أن المجهول حقيقته والمعلوم نسبته المساة بالكون والموجودية والاول تصور والثاني تصديق ولا يلزم من معلومية حصول الوجود معلومية كنه الوجود لان التصديق لا يقتضي تصور كنه الاطراف ثم التعدد الاعتباري بلحوق النسبة لا ينافي كمال وحدة الحقيقة قال الشيخ رحمه الله تعالى في المفصحة الحق في كل متعين عقلا او ذهنا او حسا غير متعين ولا مباين ولا مماثل ولا يتقيد الا من حيث امتياز حقيقته عن كل شيء بوجوب الوجود والاولية ونحوها فقلنا تعين الحق في كل تعقل لا يمكن ان يكون مطابقا لما عليه الحق في نفسه ولا لتعينه عند نفسه فكل حكم ترتب على ذلك التعين سلبا او اثباتا انما هو مضاف الى هذا التعين المتشخص في تصور العاقل لا للحق من حيث علمه بنفسه اذ لا مطابقة فلا علم ولا حكم بحسبه ان مبدائيته اما لانه وجود فيكون كل وجود كذلك واما لانه وجود مع سلب فكان السلب جزء علة الثبوت وذلك لان المبدائية باعتبار نسبته العلمية الشاملة اي باعتبار أن علمه بنفسه وفي نفسه عين علمه بجميع الكائنات وليس كل وجود كذلك لان هذا خاصية حقيقة الوجود من حيث هو ولا يلزم ان يكون كل نسبة من نسبه كذلك وان سلم ان المبداية لنفس الوجود فلا يلزم أن يكون نسبته كذلك ثم يجوز ان يكون السلب شرطا لا جزء علة كاقتضاء الجسم الطبيعي الحركة الى مركزه بشرط ان لا يكون فيه ثم أن أفراد الطبيعة الواحدة لا تختلف بالتخلف والوجود من حيث هو طبيعة واحدة فلا تختلف بالافتقار والاستغناء وذلك لما مر أن استغنائه من حيث ذاته وكمال اطلاقه والافتقار من حيث نسبه وكمال اسمائه ثم أن افتقار الشرط لا افتقار العلة وقد مر الاشارة مرارا الى أن الكل مقتضى ذاته اقتضاء واحدا متنوعا بحسب عدم الاحتياج الى الشرط او الاحتياج الى شرط واحد او الى اكثر الى انواع ثلاثة كذا حققه الشيخ رحمه الله في الهادية واجاب اهل النظر بان الذي لا تختلف افراده هو الطبيعة النوعية لا كل طبيعة وطبيعة الوجود عرضية لكن تنزيلهم في الطبيعة الامتدادية الجسمانية والقول بانها نوعية لا يخرج عن تأمل فان الظاهر انها جنسية لا نوعية والتشكيك في الجواب بتجويز اختلاف مقتضيات الطبيعة عند التشكيك قد سلف قال الفرغاني رحمه الله حقيقة الوجود مايه وجدان العين نفسه في نفسه او في غيره او غيره في غيره من محل ومرتبة ونحوها ونوريته كشفه

للمستور ثم العلم ظهور عين لعين بحيث يحصل اثر الظاهر فيمن ظهر له من حيث
الظهور والشهود هو الحضور مع المشهود والعلم من حيث الاحدية في التعين الاول
ظهور عين الذات لنفسه بانه ما ح اعتبارات الواحدية مع تحققها فمتعلقه مفعول واحد
هو ذاته فقط واما من حيث المرتبة الثانية وهي الواحدية فهو ظهور الذات لنفسها
بشؤونها من حيث مظاهر الشؤون المسماة صفات وحقايق وهو متعد الى مفعولين
لانه ظهر لنفسه ذات صفات من الحياة والعلم والاله عندها فكان للعلم في هذه المرتبة كثرة حقيقية
ووحدة نسبية مجموعية اذا تحقق ذلك فللوجود قسمان بحسب تينك المرتبتين ففي الاحدية
ما به وجدان الذات نفسها في نفسها باعتبار انه ما ح اعتبارات الواحدية فيها وجدان مجمل
مندرج تفصيله منفي الكثرة والتميز والغيرية وفي الواحدية نوعان احدهما من حيث
ما هو مجلى الظهور الحق وثانيهما من حيث ما هو مجلى الظهور الكون فالوجود الظاهر
من الحيثية الاولى ما به وجد ان الذات عينها من حيث ظهور صورته المسماة بظاهر اسم الرحمن
وظهور صور تعيناته المسماة اسماء الالهية مع وحدة عينية حقيقية وكثرة نسبية فان كل
اسم الهي انما هو ظاهر الوجود الذي هو عين الذات لكن من جهة تقيده بمعنى كالحياة فبالنظر
الى عين الوجود ونفس التعين هو عين الذات يكون وحدته حقيقية وبالنظر الى التقيد
والتميز بكل معنى يكون غيرا فتكون له كثرة نسبية واما الوجود الظاهر من الحيثية
الثانية فما به وجدان كل تعين صورة منه نفسها ومثلها موجودا روحانيا او مثاليا او جسمانيا ظاهرا
في كل مرتبة بحسبها فكان التاثير في تنوعات التعينات الوجودية للحقايق وفي تسميتها
عينا او غيرا للمراتب التي هي الحالات المعنوية وهي امور عدمية في انفسها فانظر اثر المعدوم
وان كانت عدمية بوجه ما في عين الوجود وفيما هو موجود من جميع الوجوه ترى
العجب العجاب وتحار العقول اولي الالباب تذكلامه المقام الخامس
في ان الحق سبحانه لما صدر عنه لوحدته الحقيقية الذاتية الا واحد فذلك الواحد
عند اهل النظر هو القلم الاعلى المسمى بالعقل الاول وعندنا الوجود العام المفاض على اعيان
ما سبق العلم بوجوده وجد ام لم يوجد بعد وهو التجلي الساري والرق المنشور
والنور المرشوش فلا بد من بيان امرين صحة كون الوجود العام صادرا اول ومتوسطا
في صدور الكثرة وبطلان القول بانه العقل الاول كما عندهم اما الاول فلان
الوجود العام لكونه بسيطا في ذاته كالاول بعينه لولا تقيده بنسبة العموم
صح صدوره عنه ولاعتبار نسبة العموم اعني نسبته الى كل ماهية قابلة من

الحضور حقيقة عند استجلاء المعلوم منه

فان قلت فقد سلف في مفتاح الغيب ان لا اثر للمراتب او الوجود بشرط المراتب او الوجود بشرط المرتبة وههنا جعلت بعض الحقايق وبعضه للمراتب قلت المراتب هي الحقايق لكن باعتبار الخصوص من حيث هي وعلى اعتبار اعتبار من الخصوصيات التي بها تتحقق المرتبة فتنوع التاثير هنا بذينك الاعتبارين منه

اي الحقايق والمراتب امور معنوية عدمية لعدمها في انفسها وباعتبار الكون وان كانت وجودية من حيث العلم وباعتبار انها شؤون الحق فهي بالنسبة اليه عينه منه

العقل الاول الى ما لانتناهي صح رابطا لها الى الوجود المطلق المتعين بالتعين المطلق اذ العموم
في الحقيقة للنسبة ظهوره فله احدية الوجود الظاهري وكثرة النسب المظهرية التي هي
موجوديات المظاهر كنسبة الابصار الواحد الى المبصرات فكما ان مطلق الوجود
الاحدي في كل متعين انما هو على اطلاقه في نفسه وعلى احديته وكونه هو هو كذلك
تعينه الاحدي في كل تعين جزئي على صرافة اطلاقه وكونه هو هو في ذاته وان صح الحكم
عليها باحكام التعين المخصوص وانما التعدد الحقيقي في نسبتيهما اعني الوجودية
والمتعينية وهذا حكم الصفات المطلقة والمراتب الاصلية والحقايق الكلية مع جزئياتها
ومظاهرها واما الثاني وهو بطلان كون الصادر الاول المتوسط هو العقل
الاول فمن وجوه ا ان العقل الاول كساير الممكنات مشتمل على الماهية فان كانت
~~الخصوصية جزء الصادر~~ الممكنة القابلة والوجود المقبول فالصادر من الواحد الحق
اما المجموع من حيث هو هو وفيه كثرة او الوجود من حيث خصوصه باقترانه بتلك
الماهية فان كانت الخصوصية جزء الصادر فقد كثر والا فالصادر هو الوجود
وليس من حيث هو والاصدر عن الحق مثله فتعين ان يكون من حيث نسبته
العامة التي لا خصوصية لها بماهية ممكنة قابلة لهذا كان من المراتب الالهية
لا الكونية واذا كان كذلك فالوجود الذي ثبت اشتراكه بين الماهيات بالادلة
وعروضه عليها يكون ذلك لكن من حيث نسبته لا من حيث ذاته ٢ ان لكل
موجود متعين وجوده ليس عينه مادة وصورة متعينة او متعددة تناسب مرتبته
في نظر التحقيق فلم يكن واحدا في ذاته بخلاف الوجود العام فان وجوده في الحقيقة
عينه وان كان من حيث النسبة غيره ٣ ان كل ممكن عندهم ليس الا ماهية غير مجعولة بلغ
ووجودا خارجيا زايدا او لا خصوص له الا باقترانه بالماهية والا قتران نسبة
غير مجعولة فلو لم يكن الوجود المشترك مجعولا فلا مجعول فالمجعول الاول
هو الوجودية المشتركة اذ في اعتبار اشتراكه اعتبار وحدته التي بها يناسب الجاعل
فان الاشتراك شان الواحد بخلاف الموجودية الخارجية فان منشا الخصوصية
اعتبار التميز والتعدد فينافي مناسبة الوحدة والتفرد فان قلت اورد الشيخ
رحمه الله في المفصح على القول بان الصادر الاول هو الوجود العام شكوكا
مع انه المذهب عنده تنبيها على قصور طور النظر فما جوابها ا ان الوجود
العام اما ممكن او واجب الثاني محال لاستحالة صدور الواجب وتعدده وعلى

الاول

الاول ان اشتمل على ماهية غير الوجود وكان الاشتراك بين الماهيات بمجموع الوجود والماهية
كان المشترك بينهما ممكنا بماهيته ووجوده وليس كذلك وان لم تشترك الماهية بل
الوجود فقط هو كان الصادر الاول من الممكنات لا القلم الاعلى وان لم يشتمل على ماهية
غير الوجود كان واجبا لما مر من الوجوه فان الممكن هو المفتقر في استفادة وجوده
وهذا غني في ذلك لان الوجود ذاته ثم يعسر الفرق بين وجود الواجب وبينه لان كلا
بسيط وغني وغير مجعول ثم لما كان الوجود عينه كان واجبا فلم يصح صادرا اولا ايضا ثم
يلزم ان لا يفيض من الحق وجود لما ان هذا اعني مجعول فيضانه على الممكنات ان كان
مقتضى ذاته فهو الفياض بالاستقلال وان بشرط مؤثر غير هو الحق لزم ان يكون تاثير كان ثم
الحق اقترانه بالماهية لا ايجادها منه والاقتران نسبة فلم يفض من الحق وجود اصلا هذه
هي الشكوك التي ذكرها امتحانا لطور العقل لا يقال الوجود العام كساير الكليات ليس موجودا
فضلا عن ان يكون ممكنا او واجبا بل هو معنى من شانه ان يجعل الماهيات الغير المجعولة بانتسابها
اليه مجعولة كما ان العمى معنى عدمي يجعل الانسان بانتسابه اليه اعمى واليه ينظر القول بانه
معقول ثان لانا نقول فلا مجعول لا الماهية ولا الوجود ولا نسبتهما اما لو كان
الوجود موجودا فتعينه يصح مجعولا ايضا وليس هذا مثل العمى لان العمى العدمي
لا يجعل الا شيء موجودا بل منسوبا اليه العمى فقط قلنا الوجود العام من الحقايق الالهية
والمراتب الكلية الاسمائية فهو بذاته ذات الواجب كما سيجي ونسبة عمومه واشتراكه
من حيث الفيض صفة له فاعتباره صادرا باعتبار تعين نسبة عمومه لا ينافي كونه
في ذاته واجبا ولا بسيطا ولا غنيا وبه يسهل الفرق ولا كون الصادر الاول من الممكنات
القلم الاعلى وبهذا يسقط الاسئلة فيكون هذا الوجود مشتركا بينه وبين ساير الموجودات
والتقدم والتاخر في الظهور لتمام قابلية الماهية للمتقدم ونقصانه للمتاخر فقولهم
يتوسط العقل الاول في ايجاد ساير الممكنات ليس كذلك اذ ما ثمة عند المحققين
الا الحق والعالم والعالم ليس بشي زايد على حقايق معلومة لله تعالى اولا متصفة بالوجود
ثانيا وكل الحقايق في نفسها غير مجعولة فضلا عن توسطها في الجعل فلم يبق القابض والمجعول ذواتها ثم
والمتوسط الا نسب الوجود اصلا وتبعا فاصل الكل هو المتوسط للكل فان قلت
نسب الوجود واعتباراته المسماة بالاسماء والصفات ونسبها امور عدمية ليس شي منها
بامر موجود محقق وكذا الاجتماع والجمع الاحدي فكيف صار تحصيل هذه الاشيا وتجديدها وتعينها ايجادا امر
تعينا خارجيا قلنا هذا هو محار العقول والافهام ومدار اختلاف الايمة الاعلام

وكأنه ولعله ليس بذلك الهايل وله اصل قابل يتفرع عليه عدة مسايل ولذلك
انه انما يشتبه هذا على من يقول بان الماهيات غير مجعولة وان الوجود متقول
ثان كالفلاسفة او حال كبعض المعتزلة فان ضم المعدوم الى المعدوم لا يفيد الوجود
ولا الهوية الخارجية اما عند من يقول بان الوجودات متخالفة وكل وجود عين
ماهية الموجود فهو مجعول فالماهيات مجعولة كالوجودات والماهية
خصوصية الوجود كالاشعرية او يقول الوجود هو الموجود حقيقة وموجودية
الماهية انتسابه اليها باتصافه بالتعين الحاصل منها وظهور احكامها التابعة في كل
مرتبة بحسبها لان الظهور في الحقيقة للوجود ولكن بصورة تحكي ذلك التعين
الباطني بنوع تقتضيه المرتبة فلا اشتباه لان موجودية النسب انتساب مخصوص
للوجود الموجود حقيقة اليها ولا استبعاد لان ضم المعدوم الى الوجود الموجود
يجعله منسوبا الى الوجود فيصدق عليه الموجود فمن جملة مسايله وجود الجسم عن الهيولى
والصورة المعقولين او عن الجواهر الفردة الغير المحسوسة والجسمية الطبيعية عن
الكيفيات الاربع المعقولة والسواد المحسوس عن القبض والزاج الغير المحسوس سوا دما
والعامل في ظهورها الوجود المشروط في تعينه الحقيقة والمرتبة المخصوصتان فليتامل
في ان ثبوت اشتراك الوجود بالبرهان النير كما مر يدفع الاول فلذا قالوا تاثير الحق وايجاده
اعطاؤه تعالى للحقايق ما من نسبة الوجود اليها به وجدانها باضافة تعين منه اليها واظهار
احكامها منه اليها بذلك القدر المضاف في كل مرتبة بحسبها بجميع الموجودات الكونية
صور النسب العلمية التي هي صور النسب الاسمائية فان قلت نحن نسلم كما مر تاثير
الحقايق والمراتب في الوجود بالتعيين كما اثر هو في اظهارها فالجمعية باقية لانه اثر المعدوم
في الموجود قلت لا يخلو الكلام عن نوع مسامحة فان المراد تاثير الحقايق في نسبة
الوجود بالتعيين لا في نفسه لما نقلنا مرارا عن نصوص الشيخ رحمه الله تعالى ان الحق في
كل متعين حال الحكم عليه باحكام التعين غير متعين في ذاته ففيه اعم توضيح واتم تصحيح
ان ذات الحق لم يؤثر فيه شيء بل انما يؤثر من شؤونه في تحصيل نسبة ليس الا وكلاهما
عدميان والله اعلم المقام السادس في ان هذا الوجود العام نسبته الى
العقل الاول وجميع المخلوقات على السوية لا كما قال اهل النظر من الفلاسفة
ان العقل الاول هو المتوسط في وجود ساير المخلوقات اذ ليس في الوجود الا الحق
سبحانه والعالم الذي من جملته العقل الاول والعالم بجميع اجزائه او جزئيا ثم

الكونية

بلغ

ازو

ليس بشيء زائد على حقايق معلومة لله تعالى معدومة ولا متصفة بالوجود ثانيا فالعقل
الاول ايضا معدوم في نفسه محتاج الى الوجود المفاض فهو متوسط بين الحق وبينه
كما بين غيره وذلك لان الحقايق غير مجعولة عند المحققين من اهل الكشف والنظر من
وجهين ذكرهما الشيخ رحمه الله تعالى آ انها لو كانت مجعولة في الازل أي موجدة بوجود
خارجي لكان للعلم القديم في تعين معلوماته اثر وذا لا يكون فان شان العلم من حيث
هو علم استجلاء كيفية المعلوم وحكايتها لا التاثير لكنه اذا لم يكن بطريق الاستنباط
من الجزئيات يسمى فعليا لا لانه مؤثر فان قلت ولكن التاثير لازمه وان لم
يكن عينه كما سبق ان المبدائية للمرتبة العلمية لاسيما من كامل القدرة الشامل الطوع
الممتنع الجهل العديم التردد لجزمه بالمصالح والعواقب وبذلك الاعتبار يكون العلم
فعليا قلنا الحقايق معدومة لا نفسها لا ثبوت لها الا في نفس العلم بها فان ذلك
وجودا خارجيا لها فان قدمت لزم مساوقتها الحق العالم بها في الوجود وفي ذلك تعدد
الذوات الازلية وهو ممتنع وان حدثت يكون العالم بها موثرا من نفسه في نفسه
وظرفا لغيره او مظروفا وكل ذلك قادح في صرافة وحدته لذا قلنا تاثير الماهيات
والمراتب انما هو في نسب الحق سبحانه لا في ذاته ب ان الماهيات لو كانت مجعولة
في الازل كانت حين عروض الوجود المفاض موجودة قبله وفي ذلك تحصيل الحاصل المحال
فان قلت يحتمل ان يكون الحاصل حين العروض غير الذي كان في الازل
قلنا فكان لكل موجود وجودان وليس كذلك بل الوجود واحد وهو المشترك
بين الكل المستفاد من الحق سبحانه قال الشيخ رحمه الله تعالى في المفصح اذ لو كان اثنين
لظهر لنا الفرق بينهما والفايدة في تعددها الوجه الثالث المشهور بين اهل
النظر ان الماهيات لو كانت مجعولة لم يكن الماهيات تلك الماهيات على فرض عدم الجاعل
لكن ثبوت الشي لنفسه واجب وسلبه عنه ممتنع كما هو بديهي ولا يقال لو لم تكن مجعولة
لم يتحقق جعل اذ الكل منحصر وانضمام ماهية ولا جعل في شي منها حينئذ لا يقال كما
اجاب في المواقف بان المجعول هو الهوية ولا ينافيه عدم مجعولية الماهية لان
الهوية ليست الا الماهيات المتضامة الى ان تبلغ مرتبة الحس فاذا لم تكن الماهيات
ولا الانضمامات ولا المراتب موجودة في الحس كيف تحصل الهوية المحسوسة
من محض المعدومات لانا نقول انما يتحقق الجعل باقتران الوجود بتلك الماهيات
العدمية وان كان الاقتران ايضا عدميا لما مر ان الامور العدمية بانتساب الوجود

الحقايق غير مجعولة

كان ح

تحقيقات شريفة

اليها وتعلقها بما يصدق عليه الموجودات اعني ماله الوجودات الوجه الرابع مستفاد من كلام
الشيخ رحمه الله ايضا انها لو كانت مجعولة فان لم تكن وجودية لزم ان يكون الحق سبحانه مصدرا
لعدمات لا تتناهى ويكون الحق سبحانه علة تميز بعضها عن بعض اذ الحقايق انفسها لا تكون
علة تمايزها اذ يلزم منه تاثير المعدوم من حيث هو معدوم في المعدوم ويكون التعدد
الثابت وجوده وصفا لما لا وجود له وذلك قبيح وان كانت وجودية لزم ما اسلفنا
في الوجوديين من بيان الفرق وتعيين الغاية منهما فان عورض بانها ان لم تكن مجعولة
فاما وجودية فلزم مساوقتها للواجب في وجوب الوجود وصرافة الوحدة الذاتية
فكانت واجبة لخلوها عن الامكان والفقر ويكون اتصافها بالوجود ثانيا تحصيل الحاصل
اذ الفرض ان الممكنات ليس لها الا وجود واحد فان استكمال الممكن بالوجود المستفاد من الواجب
ويلزم انتقال جميع الممكنات من الوجوب الى الامكان ومن الغنى الذاتي الى الحدثان ولا خفاء
ان البقاء على الحالة الاولى اولى واما عدمية فلزم تمايز الاعدام وليس ثمة غير الحق
سبحانه فيكون هو علة تمايزها فالتمايز ان كان وجوديا لزم اتصاف اتصاف الماهيات
المعدومة بالامر الوجودي وان كان عدميا كان الحق سبحانه مصدرا العدمات
لا تتناهى قلت ليس ليست مجعولة ولا وجودية في انفسها بل نسب عدمية
واضافات علمية والنسب وان تعددت لا تسمى هي ولا تمايزها اثارا كما مر في الاصول
لان المعلومية شيئية الثبوت والمتحقق في النسب العلمية والروابط الاسمائية هي		الوجود لا شيئية و
الثانية لا الاولى ومن هذا انتحقق ان الحقايق كما هي غير مجعولة غيرها هو وغير متحققة
في الخارج بل الظهور ليس الا للوجود في كل مرتبة بصورة تقتضيها فهي شرط لذلك الظهور
قال الشيخ رحمه الله تعالى في اخر الفصوص اعظم الشبه والحجب التعددات الواقعة في		بلغ
الوجود الواحد بموجب اثار الاعيان الثابتة فيه فيتوهم ان الاعيان ظهرت في الوجود
بالوجود وانما ظهرت اثارها في الوجود ولم تظهر هي ولا تظهر ابدا لانها لذاتها
لا تقتضي الظهور وان اخبر محقق بغير هذا او نسب اليها الوجود والظهور فانما
ذلك الاخبار بلسان بعض المراتب والاذواق النسبية اي انما يثبت صحتها بالنسبة الى
مقام معين او مقامات مخصوصة دون مقام الكمال واما النص الذي لا ينسخ حكمه
فهو ما ذكرناه وكذا الملا ما ادكره في هذا الكتاب يعني كتاب النصوص هو الحق الصريح وما
سواه صحيح بالنسبة الى مقام فقد علمت ان الظهور للوجود لكن بشرط التعدد مع
اثار الاعيان فيه وان البطون صفة ذاتية للاعيان وللوجود ايضا من حيث الغل

وحدته والامر دائر بين ظهور وبطون بغلبة ومغلوبية بمعنى انه ما نقص من الظاهر
انه زيد في الباطن وبالعكس والنسب والاضافات صور احوال واحكام تنتقش بين المراتب
فيظهر بعضها بعضا بحسب الغلبة والمغلوبية المشار اليهما انفا والله اعلم تم كلامه
المقام السابع في ان هذا الوجود العام يناسب الاول وحدة فيحيى كما يفاض عنه ويناسب
الممكنات كثرة فتترتب عليه وذلك لان هذا الوجود ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق
الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الا بنسب واعتبارات وهي النعوت التي تلحقه بواسطة
التعلق بالمظاهر كالظهور والتعين والتعدد الحاصل باقترانه بالمظاهر وقبول حكم الاشتراك
بينها وغير ذلك من احكام المظاهر والمراد بالوجود الحق الباطن والله اعلم هو التجلي الاحدي
الذاتي في مرتبة التعين الاول فانه باطن اذ لا فرق بينه وبين غيب الهوية وكمال الاطلاق
الا باعتبار حضوره لنفسه المسمى بالتعين الاول ولان هذه المرتبة سابقة على مرتبة شهوده
سبحانه نفسه بنفسه في المرتبة الظاهرية الاولى كما يفهم من التفسير فيكون مجردا عن المظاهر
التفصيلية التي هي المرادة بالاعيان وانما قيدنا النعوت بالتي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر
احترازا عن النعوت التي تلحقه بتعلق البواطن كالبطون والتعين العلمي وتعدد المعاني والحقائق
ونحو ذلك فان هذا الوجود العام لا مدخل له في تلك النعوت بل لها مدخل في تعينات
تعلقات هذا الوجود فهذا الكون في الحقيقة عين الوجود الحق مع كا يفاض عنه لكن من حيث
هو والا فاضي عن الحق سمي به مثله بل باعتبار التعين الطارئ بسبب عموم النسب والاعتبارات
فلكون نسبتها اليه احدية عينية والى الحقايق القابلة غيرية اي دائر امورا الثابتة
بين الفايض والفياض في الوحدة والغنا الذاتي ٢ الغيرية التقييدية المحققة لان يكون
احد الفيض طرفي ٣ التعدد الاعتباري اعني الحاصل في المرتبة الواحدية باعتبار
تعلقات القوابل المصحح لانتساب الواحد بالحقيقة الى كثرة معينة كسلسلة ايجاد الواحد
عشر مبصرات دفعة **المقام الثامن** في ان ينبوع مظاهر الوجود باعتبار
اقترانه بها العما لا بد ههنا من تحقيق حقيقة العما وقد اختلف فيها كلمات القوم **قال**
القاشاني هو الحضرة الاحدية لانه لا يعرفها احد غيره فهو في حجاب الجلال وقيل هو الواحدية
التي هي منشا الاسما والصفات لان العما هو الغيم الرقيق والغيم هو الحايل بين السما والارض
وهذه الحضرة حايلة بين سما الاحدية وارض الكثرة الخلقية فقال وقد يساعده الحديث
النبوي لان المبين فيه ما قبل ان يخلق الخلق وهذه الحضرة متعين بالتعين الاول
لانها محل ظهور الحقايق وكلما تعين فهو مخلوق فهي العقل الاول ولذلك يسميه هذا القايل